

علاء جواد كاظم

الفرد والمصير

بحث في الأنثروبولوجيا الثقافية



السوي

الكتاب: القرء والمصير
المؤلف: علاء جراه كاظم

جميع الحقوق محفوظة
سنة الطبع ٢٠١١

الناشر:


دار للتأليف والنشر

بيروت - لبنان

هاتف: ٠٠٩٦١١ ٤٧١٣٥٧ فاكس: ٠٠٩٦١١ ٤٧٥٩٠٤

www.dar-altanweer.com

info@dar-altanweer.com

التنفيذ الطباعي: مؤسسة ديمو برس للطباعة والتجارة بيروت / لبنان

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any means, electronic, mechanical, photo, copying, recording or otherwise, without the prior permission, in writing of the publisher.

علاء جواد كاظم

الفرد والمصير

بين تحولات الفعل وتحديات البنية

بحث في الانتروبولوجيا الثقافية



The Individual and Fate

Between the transformations of action and the
challenge of structure

A research in Cultural Anthropology

إهداء

الى..امي المرأة الجليلة الى الابد..

الى..حبيبتي هيام..زوجة ابدية المثل والكبرياء.

الى..ولديّ هند وغيث وهما عصفورتان مازالتا تخلقان في سماء الحلم
الرافدي تبحثان في التفاصيل الصغيرة والمدن الفقيرة.. عن وهم الجنة
المفقودة بين نهري دجلة والفرات.. ولداي سوف تدركان ذات يوم ان
لصوصاً ما سرقوا منذ زمن بعيد الجنة والحقيقة والاغنيات من ارض
الرافدين..!

علاء

٢٠١٠ / ١٢ / ١

تصدير

يسعدني تقديم هذا الكتاب الذي اعده مفاجأة رائعة، ذلك لانه يظهر استعداد مؤلفه لمواجهة التحديات الضخمة التي تلوح في الافق، القضايا الكلاسيكية واشكاليات الحداثة في التصور الانثروبولوجي المعاصر، والتي لا مناص امام المؤلف ان يتقبل تحليل عميق لبعض من التوجهات الحديثة والمعاصرة التي يعلنها هذا العمل ضمناً او صراحة.

وحقيقة ما يمكن قوله ان المؤلف أو الباحث علاء جواد كاظم، كان منذ بدأ معرفتنا به مرحياً بطاقات مبدعة. وكنتُ أنا شخصياً متفائلاً انه سيجد في هذا الكتاب والمناسبات الاكاديمية الاخرى ما يتمتع به من هبات علمية متعددة كان هذا الكتاب باكورة لظهارها بشكل يبعث على الامل، وننترج فيه مشاعر الفرح والاعجاب.

نأمل ان نفاجأ مرات متعددة بتأجيات تلميذنا علاء جواد، القادمة التي ستكون امتداداً نحو المستقبل الزاهر الذي ينتظر ما سيجود به فكره وقلمه، والذي سيضاعف بالتأكيد من دوره في اغناء الساحة الانثروبولوجية خصوصاً في المنطقة العربية التي تعاني من شحة العطاء الانثروبولوجي.

ومن الله التوفيق

الدكتور قيس التوري

" ليست هناك حقائق ثابتة حيال الحياة الاجتماعية، كل ما هنالك هو ثغرات موضع شك للتجارب الفردية الخاصة والمواقع الاجتماعية.. لقد حبست السوسيولوجيا نفسها في قفص زجاجي عندما ظلت تركز على الكلمات التي تصف الأفعال بدلاً من التركيز على الأفعال ذاتها. وفقد الأمل في قدرة السوسيولوجيا على التنظير الشامل والانعجاز." ^(١)

كليفورد غيرتز

تمهيد

"لقد اصطنع البشر باستمرار حتى الوقت الحاضر، تصورات خاطئة عن أنفسهم وعن ماهيتهم وربما يجب ان يكون نرد، ولقد نظموا علاقاتهم وفقاً لأفكارهم عن المطلق والمحدود.. كبرت منتجات عقولهم حتى هيئت عليهم، فأذا هم الخالقون ينحنون أمام مخلوقاتهم" ^(٢).

"الا فليتعلم البشر ان يستبدلوا هذه الاوهام بأفكار تقابل ماهية

(١) - إشارة ماركس هذه موجهة مباشرة الى نقد التصورات السوسيولوجية التي كان يحملها الهنريش الشاب - ثيرنر، لودفيغ فيورباخ. حول المجتمع والدولة الألمانية، أوروبا كان رداً ماركسياً على فلسفة اوكست كومت في المخطوطات الاقتصادية الفلسفية "ان اعتبار المجتمع مقدس او مادة مستقلة خارج تصوراتنا يعني اننا انطلقنا من موقف تأملي ووقعنا في خطأ كبير.. من الضروري أولاً ان نتجنب افتراض ان المجتمع تجريده مقابل الفرد. لان الفرد هدفاً أساسياً للمعرفة.."

الانسان، وان يتخللوا منها موقفاً نقدياً، وان يترعوها عن رؤوسهم..
ان الواقع القائم سوف ينهار»^(١)

لقد رفضا ماركس وانجلز اوهام التاريخ ومثاليته، رفضا المجتمع بوصفه معطي متخارج عن ارادة الانسان، وبوصفه بنية تشتغل خارج التاريخ او تتلبذ وراءه، ورسما خطوط كبرى لتصور جديد حول التاريخ، هبطا من السماء الى الارض، وانطلقا في دراسة تاريخ البشر واستخلصا من دروس فريدريك هيغل فكرة: (ان المحرك الفعلي للتاريخ هو الانسان)^(٢)

وذمها في الايديولوجيا الالمانية (ينشدان دراسة الانسان الفعلي، الانسان الحي، الانسان في التاريخ، ويؤكدان بلا كلل قدرة الانسان على تغيير العالم)^(٣) هذه القدرة التي تشكل فعالية الانسان العملية والتي سوف تغير الانسان نفسه من جراء تغيير الشروط الاجتماعية التي يحيا فيها. ان وجود البشر الاجتماعي هو الذي يقرر وعيهم الاجتماعي ومن ثم مصيرهم لذا فان الواجب يدعونا ان نبدأ بدراسة المجتمع Society. بقي ان الحكم الاخير في مصير الانسان في الانظمة العربية الخارجة عن التاريخ يُتخذ الى اليوم بمعزل عن قدرة الانسان وأمكاناته تماماً [خارج الفرد]، ليدو بديهاً ان ما من شيء يمكن القيام به لتغيير

(١) - ماركس. انجلز: الايديولوجيا الالمانية، ترجمة الدكتور فؤاد ايوب، (دار دمشق - دمشق)، ط/ ٢، ١٩٧٤. ص ٤٣٢

(٢) - ماركس. انجلز: فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية، ت الياس شاهين (دار التقدم - موسكو)، ج ٤.

(٣) - ماركس. انجلز: الايديولوجيا الالمانية، مصدر سابق، ١٩٧٤، ص ٤٣٣

هذه الاحكام القدرية، ما يشكل استسلاماً حقيقياً للعجز والكره الذي يسود المجتمع العربي برمته، ويتنقّض المصير علينا مثل حوت أسطوري يتلعبنا [المصير]، إذا ما بقينا مذعنين إلى هذا الحد، متفادين مثل قطع خراف إلى المذبح الاجتماعي المقدس. وسنسقط في الهاوية مثل أوهم اسطورية فقدت وظيفتها في الوجود الاجتماعي فأقصيت بعيداً.^١

الواقع ان هنالك من يتلاعب، ويحرك خيوط الدمي والاقدار البشرية، يجيد اللعب بمصائر البشر، ويهدر هذه القدرة الخلاقة على اعادة صياغة العالم. انه المجتمع المعاصر الذي يحطم الفعالية الانسانية بقسوة خارج التصور، ويدمر القدرة والابداع البشري على انجاز فعالية الانقلاب على الاشكال التقليدية والعقنة للعالم الاجتماعي الحديث. وعندما كتب أريك فروم Erich S. Fromm (١٩٠٥ - ١٩٨٠) في [الهروب من الحرية] Escape from Freedom: «ليست القوى التي تحدد حياة المرء هي وحدها التي يعتقد انها قدر لا تبدل بل كذلك القوى التي يبدو انها تحدد الحياة بوجه عام، فمن القدر ان هناك حروباً، وان قسماً من البشر يجب ان يحكمهم قسم اخر، ومن القدر ان مقدار الالم لا يمكن ان يكون اقل مما كان دائماً. لانه توجد دائماً بالنسبة الى الطبع التسليطي القدرة العليا التي هي خارج الفرد، والتي لا يستطيع ان يفعل حيالها شيئاً الا الخضوع»^(١) كان يقصد ان يضع مشهد القسوة هذا في عين المشاهد بوصفه شاهداً أعزل على الحقيقة.

(١) - فروم، أريك: الهروب من الحرية، ت. محمود الهانسي، (وزارة الثقافة - دمشق)

هذا الواقع الذي جعل فروم خلافاً للتحليل الكلاسيكي الذي جاءت به نظرية التحليل النفسي، لا يرى أن الهدف أو المعنى التحليلي الأساسي هو إزالة الأعراض وجعل الفرد متوافقاً مع تأدية الوظيفة الاجتماعية بل يراه في أحداث التحويل الجذري لبنية الطبع عند الفرد قائلاً «إن هذا يعني تغيير التوجه الأخلاقي للفرد، فالأخلاق ليست قدراً لا يتبدل ولا يمكن أن ينجح العلاج التحليلي إلا إذا ساعد الفرد على النمو الأفضل لامكانياته وتحقيق فرديته، إن الصحة الذهنية لا يمكن أن تفصل عن انجاز أهداف الحياة الانسانية: الاستقلال، والقدرة على الحب»^(١)

.. انطلاقاً من هذا التأويل العام تؤكد أن انساقاً انقلايية من المعرفة الانسانية، مع منطلقات التصور المادي للحياة، حاضرة بكل كثافتها في رؤيتنا ومناقشاتنا وتحليلنا للفعالية الثقافية التي ينبغي أن تؤثر مصيرنا الانساني برمته وتكشف عن حجم التجاهل الذي يعانيه الانسان لقدرته على تشكيل هذا المصير. هذه الازمة، دفعت بشكل أو آخر الانسان العربي بكل تشكلاته الى الهروب من مواجهة نفسه، والخروج خاسراً من دورة التاريخ وحركته، واللجوء بجنونية غير مفسرة الى الغياب، والسقوط في شرك الغيب، والتفكر بالميتافيزيقي لذاته والعالم. انها لمشكلة جديرة بالبحث والدراسة ان يُعظم المعنى الذي يمد الانسان بمبررات وجوده في هذا العالم، والسياقات الاستمرولوجية

(١) - فروم. اريك. الهروب من الحرية، المصدر نفسه، ص ٤١

لي تجعل من الانسان يحطو ويفعل بوصفه مركزاً وحوادياً للعالم ومرآة
عيناياً لوجدانيته

ان المشكلة التي علبا الكشف عن مسطوياتها سريعاً هي ان لدراسات
لسوسيولوجية المعاصرة وحتى الكلاسيكية والانثروبولوجية
لكلاسيكية اصلاً كانت تهمل سعمده تغيب مقولي [العقل والارادة]
لتين يدخلان في صلب اختصاصها اليوم وتبديد محاولات الرامية في
تفعيل دورهما في صياغة المصير الانساني في هذه المنطقة من العالم، انذي
هو الآخر توظيف مغيب تماماً في الحذل لسوسيو انثروبولوجي
لداثر اليوم، الجميع مستميت من اجل دراسة المجتمع وهذه مشكلة
معقدة فعلاً - فالمجتمع لا يملك ارادة، واذا كان يملكها فيس ما
يملكه حجم التصرية التي تشحن الارادات الفردية، ولا ينسب
للمصير في فعالية محتملة، والمجتمع حالد وابدي وبالتالي لا يبحث
عن لاثرا اللاواعي للمصير في صاعدة طرحته الخاصة، اما ارادته
فهي توظيف غير معطي ابدأ لكن الانثروبولوجي الحديثة التي تهمل
في كثير من الاحيان الكمية التي بعتمل المجتمع بها، نجد طريقها اخيراً
للعمل في توظيف مفردات الفرد والارادة والمصير على انبي واثق قداماً
من ان الانثروبولوجي اليوم تمدن بمقدرات الفلسفة وعمقها ومعانيها
وتقطع الوصل هائياً بالتصورات اسوسولوجية التي مارالب تعالي
حتنقاً من صيق الثوب لوضعي عليها وبرحسية مارسور وميت هزيقية
كدرل نور. هذا الامتعاص الذي يظهر حلياً في المقدمة التي كتبها
كيلمورد غيرتز (٢) Clifford Geertz (١٩٢٦ - ٢٠٠٦) حول

مقاله [اثر الثقافة في تشكيل مفهوم الانسان] قنلاً: «ان السبب الرئيس في تصور علماء الاثروبولوجيا من الحريثيات الثقافية عندما يتعلق الامر بأعده تعريف الانسان هو انهم عندما واجههم التنوعات الهائلة في السلوك الانساني، بما لهم الخوف من الاستسلام للسرعة التاريخية *Historicism* او برعه الحديثة التاريخية والاجتماعية، اي عبارته اخرى الخوف من ان يظلوا طريقهم في دوامة من السسية الثقافية تكون من شدة التشبع بحيث انهم يفقدون تماماً الشدات اتجاهات محركاتهم»^(١) ولم يكن هذا الهروب من مواجهة الاساس واعاده تعريفه غير مرور على الاطلاق بل كان هروماً ثلثه عليهم جميعاً كدياب او ميسابا ريديولوجيات كانه او غير مرثيه كشف عه غيرتر في انلونييا ولغرب وكشفه ارنست غيلبر ايضاً وهذا اصف غيرتر يقول بعد ذلك: «وحتى لو كنت محطناً في دعواتي بأن المقارنة القائمة على مفهوم [الاجماع الانساني] لا يحكمها اتاج لا كليات جوهرية ولا صلات محددة بين انظواهر الثقافة والظواهر اللاثقافية لتفسيرها . ونقوى السؤال عم اذا كان ينبغي ان تؤخذ هذه الكليات برصفها العناصر المركزية في تعريف الانسان»^(٢)

هذه الاتجاهات لـ غيرتر او برواد الاثروبولوجيا الحديثة على كشف اتجاهاتهم تشكل الى حد كبير خلافاً وموجراً بلاطروحة لمركزية انتي تسعى للدفاع عنها من خلال هذا البحث الذي سينطلق

(١) ميرر كيلرورد. تأويل الثقافات، ترجمة د محمد بدوي، (لمظمة العربية لمرجة - بيروت) ط / ١، ٢٠٠٩، ص ١٤٩

(٢) - غيرتر كيلرورد تأويل الثقافات، المصدر نفسه، ص ١٤٨

محاولة استخلاص ماهية مقولي [الفرد والمصير] وملاحقة السبيل التي تشكل حقل العمل السابكو ثقافية لدى الفرد بأطرها التاريخية ولوسيوولوجية التي تهوي المصير لهاني لبشر في هذا الاتجاه اوداك من العالم الاجتماعي، ويكشف ما أمكننا أليات الكشف عن إمكانات لاحاله للفرد لاسابي ومصيره الخاص أو العام، وممكنات التعبير في عوالمه الثقافية بوصفها المعطى المشحون بالمعنى الانثولوجي، لرمزي و لاحتجاجي للفرد.

ولي قل ان انتهى من تقديم هذا الكتاب، وقس ان اقدم كلمات شكر ومتاب وعرفان ان اعترف تواضع ان هذه الاطروحة التي هي في لاساس قصير و ثلاثة فصول كانت في الاصل مشروع اطروحة دكتوراه انجرت منها هذه المصرون الثلاث التي تقدم في هذا الكتاب، في روسيا البيضاء، وكنت أمل ان اقدمه لجامعة الحكومية الروسية بعد عام ٢٠٠٧ لكسي نظروف خاصة شديدة العقيد عدت الى العراق بعد عام ٢٠٠٨ حيث نشرت مرة اخرى عملية الكتابة في أطروحة ليدكتوراه المحسدة بعنوان: سية العقلية العراقية، دراسة حقيقية تأويلية في لاشروبولوجيا الثقافية في قسم الاجتماع من كلية الادب جامعة بغداد التي كنت حقاً كريمة جداً معي واسانيتها لكار علميتهم ونواصعهم وطيتهم من ها أدل لربما متأخر، جداً او مبكراً لي ان قدم كلمات امتنان وتقدير لمن وقف الى جانبي ومد لي يد العون لكسي متأخراً دائماً اقدم.

جُل أصابي الى دار السور . الاح لكبير مصطفى قاصو الذي احار

إن يواجه اشكاليات لعالم الكسرى من أجل الحقيقة أقول شكراً لأنك
 مسحتني الثقة الكاملة وأنا المعمور الذي يبحث عن مخرج من انبعاثه،
 يتشرف اليوم أن يكون اسمه ضمن قائمة الذين نشر لهم دار لتوير
 وأقدم مديري إلى الأستاذ الدكتور محمد كريم إبراهيم الشمري
 عميد كلية الآداب - جامعة القادسية أساداً وعلماً قديراً

أيضاً حلّ امتثالي إلى أساتذتي الذين تعلمت منهم الكثير وتحملوا
 معي استثني ورجوني بصير اسطوري وتواضع مطلق وفي مقدمتهم
 شيوخ الآشورولوجيا والسوسولوجيا العراقية المعاصرة في مقدمتهم
 لروفسور وعالم الآشورولوجيا العراقي الدكتور قس النوري الذي
 لم يني فكرة أن -المرد الأساسي هو حقيقة الوحيدة التي يصوي عليها
 هذا العالم- ولا ساذة الذكورة لاهي عبد الحسين. المرأة الخدائية
 التي كانت بعد ذاتها اشكالية معرفية من شكليات علم الاجتماع
 امراقي المعاصر اقام جلالة ب و ت م ي، والادوية الكور علاه
 لياتي الذي [بقد ثقته بالعالم لكنه مازال يؤمن بأهمية الفعل الانساني في
 تشكيل المصير الاجتماعي]، ولاستاذ الدكتور متعب مناف السامرائي
 الذي قدم لي قفراً هائلاً حول اجتماعية المعرفة ومنهج دراسة الفعل
 لاجتماعي ومقولته الشهيرة أنا بحاجة ماسة إلى البحث عن [أفكاراً]
 Avatar عراقياً آخر بعد كيكامش.

الأستاذ الدكتور علي عبد الأمير فديس على صامتاً الحرب على
 لعالم، والأستاذ الدكتور عبد السلام العبادي رئيس قسم علم الاجتماع
 في جامعه بغداد، الذي نقدي في الوقت الصالح من أن ترفق الأفكار

فعاليته الثقافية قدم كل اعراري، والاساد الدكتور نبيل نعيان احاً
 كبيراً وناقداً بديعاً والاسناد الدكتور عبد السلام الاسدي صديقاً
 راتعاً والدكتور هـ ثناء الاسناد الدكتور صلاح كاظم رئيس قسم علم
 الاجتماع جامعة القادسية ومساعدته الاساد الكبير فلاح حيدر انغرابي
 عرفاناً هما بكل ما قدماه من أحلي من كرم وجهود لا تحصى، وكافة
 لآخوه والاحوات. الاسانده لكرم اسره علم الاجتماع. كلية الآداب.
 جامعة القادسية. قدم تقدير ي وأمتاني ورفائي

المقدمة

تمثل مجتمعات الشرق الأوسط Middle East اليوم، في محبة وأدها كثيرين من باحثي العالم المتحضر نموذجاً حداثياً للظلام، بدعوى أن الشرق كان قد حطم الإنسان [الفرد] بوصفه ديباً، قدمه "صحة" وقريناً له [المجتمع] بوصفه غولاً أسطورياً، رتق حركة لتاريخ تقريباً بسلطان، أخضع المستعبد تقريباً لسيما.

وسن هنا على يقين أن لارمة كامنة في الآتي، في ما ستؤول إليه لتطويع والاصحاح، الازمة كامنة في نوحش المصير الذي ينظر أن يتلع الافراد والارادات على حد سواء، وأد لايمكث التحدث عن مجتمع متكون من توحد الافرد في شرقاً متوسط، لايمكث تأمل أطر تاريخية وأرادة بشرية في مجتمعات نظيركية منزعجه الاسس الفردية ولا يملك سوى أن يشكل نقطة مضنة تسكن الماضي، يطلق منها التاريخ ولايجاد ويستهي كل شيء. تلك البقعة التي يصدق عندها بوءه هيجل «أن تاريخ العالم يتجه من الشرق الى الغرب» لأن أوروبا نهاية التاريخ على

بحر مطلق، كما ان اسب كسب مداسه»^(١) ان حركة التاريخ تجري، فيه،
يشكل العرد شرعها ابوحة وفوتها، محدد المسار، مع ارتفاع الشمس
حيث تحفى الدهشة، ويدرك العرد الاشياء المحيطة به، ليستقل الى تأمل
اعماق وجوده الداخلي، وبذلك يحدث التقدم نحو ادراك العلاقة بينهما
ان الاساس يتم من التأمل الساكن الحامل الى الشايط الخلاق»^(٢) هذه
لانتقاله التي تجاس باطبع انتقلته من وحشية اسب الى حضارية ورب.
تنتهي مهمة هذا البحث في الكشف عن ارباط وابعاد أنثروبولوجية
كامنة ومنحفية وراء محاولات العاء الفرد واستلانه وحعله أضحية
بلمجتمع المقدس الذي يحيل بدوره ذات [ل فرد] من حلال مؤسساته
وتساقه الى كائن منفص بالواقع، غير فاعل فيه، كئن يجد ان من اولى
مهاته ان ينسجم ويرضخ ويتقوّل ويرصى بحرماته، كائن مقلد لا
مدع، تابع لا قائد، مستسلم لصيره لا مسيطر عليه لا يملك انقدره
، لا حتى الامكنة لكي ينسحب لتحديات العصر وليس من اختار
مامه غير الفول بالوضع الراهن لان الجماعات التقليدية الوسيطية
بين وبين المجتمع، بين المواطن والدولة [القيمية، الطائفية، الفئدة،
الجماعة]^(٣) لايران تردهم في ظل لدولة العسفيه على حساب الانسان
ولعرد في الشرق.

(١) هيمس مريدريك محاضرات في علمه لتاريخ، العقل في التاريخ، ج ١، ت امام
عيد الفتح، (القاهرة) ١٩٨٦، ص ١٨٨.

(٢) هيمس مريدريك محاضرات في فلسفة التاريخ، صدر عنه، ص ١٨٩.

(٣) - مركاب حلم المجتمع العربي في القرون لعشرين، بحث في تغير الاحوال
والعلاقات، (مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت) ٢٠٠٠، ص ٩٢١.

بحاول حاضرينها تشكيل وجهة نظر كلية، رؤية ما، حول
 الاشكال الذي اصاب جدلية العلاقة بين الفرد والمجتمع The
 individual and society ومنطويات لمصير الذي ستعطي اليه
 وتعيد انتاج نفسها بأوليائه من خلال مباح وميادين الانثروبولوجيا
 لثماويه وفلسفيه على حد سواء وسدرك ان هذا الانصاء الذي
 تشغلت هراحمس اببحث الاساس في تأكيد نفسها وهويها من
 حاله على مستويات ثلاث من العمل بشكل تسمية لبحث القصوى.
 فيها شكلت مقولة لفرد The individual المتشطر على نفسه بين
 تحولات الفعل وتحديات اسببة، مطومة تم مقدرتها اثر وثقافياً الى
 صيغ محض مردوجة ذات اصلين مافصل لمصها تاريخياً، ونفسها
 فلسفياً بين عقلانية فريدرك هيغل وتجريبية عمانوئيل كانط بعيدة
 خدور، أما حديثاً فالامسالة المهمة حلاً في تعريف الفرد هنا تؤكد
 ن ما قلتمته دراسات جان دررنيه، لري دومون، وسيلور، فوكو،
 ماركسبل عوضه، اريك فريدم، اليك كامو هو ان فكرة الفرد لها تاريخها
 خاص، كما واسها انتكار يرتبط بأشكال اجتماعية خاصة، من هذا، «لا
 بد من دراسة مختلف الطرق التي تجعل الفرد يظهر ويختفي على حساب
 المواقف التدريجية والسياقات الاجتماعية، اسها في نهاية المطاف عمدة تقع
 في منتصف الطريق بين الانثروبولوجيا والتاريخ»^(١) هذه اهو احسن كان
 قد تم رصددها بتعمق.

(١) - دوريه جان فرانسوا معجم العلوم الانسانية، ب جورج كور، (كلمة و مجد -

بيروت) ط١/٩، ٧١٠٩، ص ٨٠١

أما مقولة [المصير] The fate فهي تحيلنا إلى مقارنة محض فلسفية دقيقة تطوي على أسئله كثيرة، نبحث عن أجوبتها بين ركام المصوص، يبي أني البحث عن الفعل الإنساني من منظور الأنثروبولوجيا الثقافية Cultural Anthropology لوضعها على طريق ثالث ليس معارفا بل مختلف تمام الاختلاف عن ان يكون مجرد توصيف سوسيولوجيا أو فلسفيا، انه كشف حساب الاستمولوجي يعده الإنسان المعاصر، رصدا ثقافيا لمرص مسرحي يقدم دراماتيك بحرية مثقلة بالعمق والقلق ولاكتشافات لوجدانية التي تفرص ان الفرد يقف بصلاية متحيلة، فانة مصيره رغم كل مطوياته الميافيريقية. نقاوم الاقول، بقص ميثية الالهة العتيقة التي تمجرت إرادتها، يقدم على سبط كموي من لمررد يؤسس حركة ثرد او فعالية رفض تحمل معنى «الهداسمرت الامور اكثر مما يحب، كانت عقوبة حتى هذا الحد، ومرفوضة فيما بعده» ن لاسد لمررد بالمعنى الاشتغافي الذي جاء به الير كامو Albert Camus (١٩١٣-١٩٦٠) يعني ذلك الكائن الذي بدل موقعه فجأة، لهد كان لمرّوص يسير مُدلاً تحت موط السيد المروص، فأدا به يقف الان مه موقف المجاهبة! انه يجاور مصيره الخاص، اما التأكيد لذي يطوي عليه كن فعل ثرد انساني فهو يمتد ان ابعد من الفرد، ن تحليل مضامين التمرد يقودنا على حسب كامو على الاقل الى تصور وجود طبيعة شرية، كما كان يعتقد الاعريين، وحلاف فقرصيات الفكر لمعاصر، والا مادا يثرر الانسان بولم يكن هناك في دانه شيء يستدعي لصيانة اراء المجاهبة الاحماعية لكن الحقيقة التي عليها الوقف عدها

هي ما قلناه كامو «ان الاسباب الدافعة الى التمرد تسدل، فيما يبدو تسدل العصور والمخاضات، ومما لا ريب فيه ان التمرد الهنديوسي، او الهندي الموجود في افريقيا الوسطى او احد افراد الجماعات المسيحية الاولى لم يكن لديهم نفس الفكرة عن التمرد، بل ليكن ان شئت، ان مفهوم التمرد لا معنى له في هذه الحالات لمعني، ولكن اذا مكن للعبد الاعريقي، والقس المملوكي، والحشي المرتق في عصر النهضة، والبرجوازي الباريسي في عصر الوصاية، والمثقف الروسي في مطلع القرن العشرين، والعامل المعاصر، يقول اذا امكن قولاً حقيقياً ان يحصلوا في اسباب التمرد، فامهم يقولون بالاسباب على شرعية»^(١) وتعبر حراً، يبدو ان مشكله التمرد لا تكتب معنى دقيق الا داخل التفكير لغيريوسدرك بدافع من مثولة كامو هذه، انه اذا كانت فكرة الفرد لها تاريخها، فالناس لا يصحون افراداً الا من خلال سيرونة التاريخ، وفي الاصل يظهر [الانسان] كياناً نوعياً، كياناً قديماً، حيواناً قطعياً وهذا ما ثاره ماركس على مستوى التفكير السومبولوحي «فالانسان يظهر بداية، كائنٌ مشاعياً كلياً» اما عملية التمريد التحول الى افراد، فليس الا نتاجاً تاريخياً مرتعلاً بنوع مترابط التعقيد والتخصص من تقسيم العمل»^(٢) وقد اظهرت دراسات فوندت الرعة لفردية، نتاج تطور

(١) - كامو. البير الانسان المتمرد، ترجمة: نهاد رجب، (مشرقات عويدات - بيروت)، ط / ٢، ١٩٨٠، ص ٢٧

(٢) - عصر انطوني «رسالة ولطيفة» لاجتماع الحشدة، تحليل لكتابات ماركس ودور كهام، ماكس هرب، ب فضل حكم (دار الكتاب العربي - بيروت)، ط / ١، ٢٠٠٩، ص ٦٥

حيثي بعيداً عن كون ان العردة حقيقة أصيلة، والمجتمع حقيقة مشتقة، فإن الاولى لا تستق شيئاً فشيئاً الا من الثانية. هذه لدراسات لتي تعرضت الى بعد شديد من قبل دوركهيم وماكس فير

المرد اذن ابتكاراً يرتبط بأشكال اجتماعية خاصة، من جهة اخرى أن فكرة الفعل أيضاً فعل المجبهة مع السبة بكل اشكالها هي في النهاية حركة تمرد تسير في اتجاهين، لانا مصطرون في هذا لبحث الى التمييز بين نوعين للفعل الاساسي النوع الاول لفعل هو الذي يتم على مستوى الواقع الموضوعي او الاجتماعي او لمبسي او حتى الثقافي، ونوع ثاني للفعل هو الذي يهنا هنا والذي يتم على مستوى الرعي، [العقل]، ولربما ادركنا الان في انقلابات الحياة اليومية للمجتمع و لاسان العربيين ان الفعل على مستوى لوعي والدات، يكتسب اليوم همة خاصة في الحياة وفعل التمرد هذا هو الاحر له بأريجه الخاص وشكله الخاصة بالتعبير، يرتبط بأشكال اجتماعية معينة، وهذا السب أعلن البركانو ان مشكلة التمرد لا نكتسب معنى دقيقاً الا داخل لعقل والمجتمع العربي المعاصر، د يبدو ان روح التمرد صعبة الظهور في المجتمعات التي يسودها التساوت الواسع [نظام الطبقات الهندوسية] وعلى العكس في المجتمعات التي تسودها المساوات المطلقة في بعض لمجتمعات لدانية وفي صياغة نادرة يكتب كامو وليس فعل المرد ممكناً في المجتمع، الا ضمن الارهاط التي تعطي فيها مساواة نظرية، فوارق واقعية كبرى، لذلك لا نكتسب مشكلة التمرد معنى الا داخل

المجتمع الغربي^(١) حيث قد نستطيع أن نؤكد بأن هذه المشكلة معيقة نمو الفرد فيه وإن يؤكد هذه المصروفه ان فعالية التمرد مرهونه بظهور لمرء الذي يجعل ظهور الفرد يظهر بوصفه

اولاً عمليه سيكولوجية، بوصفها مسألة شعور متزايد الاتساع بالذات The Self بتقبلها رفضاً كاملاً لعملية الترويض الاجتماعي، لدى يشأ لدى الفرد الشري خلال مواجهته لتي يضطر ايها مع لعالم الاجتماعي والطبيعي.

ثانياً عملية تاريخية مرهونة بأشكال مجتمعية معينة، فالتفلاح في لحوب العراقي الصبور او الفرد الانساني في الصعد المصري، الفرد في امراطوريه الانكا^(٢) او المسود الهندوسي وفق دومون لا يطرح على نفسه فكرة التمرد، لان المشكلة حلت بالنسبة اليه في التقاليد والاحاديث المأهولة، ولذا يشر البركمو، انه في تلك المجتمعات المأهولة، وقل لك ان في انقرة طرح الادلة على انه، يجد ان لاجوبة موجودة في القديسات، في احكام في انصوص المقدسة وادا كما لا نجد في علم المقدس مشكلة استمر ذلك، فذلك لانا في الحقيقة لانجد فيه اي اتاس، فلقد اعطيت جميع الاحوة دفعة واحدة، ولم يعد

(١) كمو. البير: الانسان المتمرد، المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٢) امراطوريه لانكا Inca Empire احدى الامبراطوريات الهندي لأميركية العظيمة التي قامت في منطقة الأنديز في بيرو في اميركا الجنوبية ١٤٣٨ واستمرت مردهه قويه حتى الاحتلال الاسباني بقيادة فرانسيسكو بيرارو في ١٥٣٣، وقصي الانسان عليها هتياً عام ١٥٧٢. كتاب مجتمع الانكا مقسماً الى حقائق، بحكمه امراطور مقدس، معاونه طلقه السلاء وكانت الدولة والدين يطران كتاب عن الافراد وتحدثان من معبد الشمس مركزاً للسلطة الاجتماعية والسياسية

هناك تساؤلات، بل أحوبة وتفسيرات حادثة.

بناءً على ذلك «ان الانسان المتمرد هو الانسان الموجود قبل عالم المقدس او بعده، وهو الانسان المبهمة في اعدالة موضع انساني تكون فيه جميع الاحوبة انسانية، اي مصاعبه بشكل مطفي واعتباراً من هذه اللحظة تكون كل سؤال، كل كلام، تمرد، اما في عالم المقدس فتكون كل كلام حمداً وشكراً، ويصبح ممكناً بالتالي ان نبين انه لا يمكن ان يوجد بالنسبة للفكر الشرقي سوى عالمين عالم القدسيات، وعالم التمرد وان احتماه احدهما يعني ظهور الآخر، وان امكن لهذا الظهور ان يجري بأشكال محيرة»^(١)

يستتبع كالمو استناداً الى قطع كبير من موافقه زاء العالم لتجسدة بالعبث الذي سيسمح فعل انساني اصيل «ان تأريخ اليوم، بموقعه الانكارية، يضطرون الى القول ان التمرد احد ابعاد الانسان الاساسية، انه حديد-الارضية عالم الازل، اجد فيه قرة المهردي من الوراق»^(٢)

بأسيساً عن ما نعدم يلوح ل ان الحديث عن لمردي في اشرق لارسط، حديث عن الانسان الموجود قبل عام المقدس او بعده، وسبة لمجتمع اعربي هي بانضبط البنية التي تعطي فيها مساواة بصرية، فوارق رقعية كبرى عندما سطر في المجتمع لعربي من المحيط الى الخليج سفسع كلباً وبالنسبة سيكون الحديث عن الانسان العربي هو حديث عن فرد انساني يفترض ان يكون مهمكاً في المطالبه موضع انساني تكون

(١) - كالمو البير. الانسان المتمرد، المصدر نفسه، ص ٢٨

(٢) - كالمو البير. الانسان المتمرد، المصدر نفسه، ص ٢٨

فيه جميع الاحوة انسانية، ومصاعبة بشكل مطلق هو يحد ذاته معاصرة، لكنه ماورة ثقافية يمكنها ان تكشف وتعري ظلاميه مخمخ، واستعداديه لائظمة العربية التي ماراست ندرس دور السيد على الفرد العربي رغم هريمتها حتى في مواجهة ذاتها، لكنها تظل حريضة على ممارسة القسوة بوصفها محاولة احيرة، ربما لامعمولة، بعيد من حلاله تشكيل نفسها، راعبة في الخروج من العرلة ذاتها، ما يدفع بالفرد العربي، لان يقع عندها فريسة مخدمات تتجها مواجهات خنمة بين تحول الفعل من جهة وتحديات السية من جهة اخرى الشيء الذي يجعل المصير واقعا وموضوعا قاسيا وعصبيا على القهم وسبحدد فعاليات بسمولوجية في انتاح واعادة اتاح هذا المصير يصبح لا واعي ولفه ورموز ونصوص وحسوط والواد تشكل بالنهاية السية لاستمولوجية الاحالية لهذا لمصير الفردي

ربما مسكون المسافة واحدة من المحطات لثلاث واما تريد او تنقص حسب منظومة المشكالات التاريخية للفرد وتحولات الفعل ومصدات لسية التي تشكل في النهاية المصير الفردي للعياني اموجود المطارد وللملعون من السماء والارض وفق معطيات هذه الدراسة الميدانية التي رصدت حركة الفردي العربي والعراقي خصوصا، وليس الفرد لمحصن " او المحرد الذي يظهر عادة في طروحات فلسفة فريدريك

(١) عل ان يدرك القاريء اننا لسنا نسبر على وفق دلالات الفلسفة التي ندعها برديايم وشيرنر ويتشه واخرين داتين كانوا قد دعوا بيدا في تأكيد حاسم للفرد خارج لدرج والمجبع ولنا اننا مع السالعة في نأكد حصفا ان الافرادهم صانعو التريخ، هذه السالعة التي تذهب بعيد في استعداد دور الجماهير، او الظروف

هيجل F Hegel (١٧٧٠-١٨٣١) أو الوجود المحض عند عثمانوئيل
كانط A.Kant (١٧٢٤-١٨٠٤).

مع الإشارة بالطبع الى انه سيكون هناك بعض من لتداخل سهل
فيما يعمق البحث ويعيد انتاج الفكرة المركزية للبحث اشكاله
لعلاقة بين [الفرد والمصير] The Individual And Fate في
لوضع لاجتماعي، على ان يكون واضحاً مد ابدأ ن كل محاولاتنا
وبوجهات نضع نصب عينا هدف نهائي يمثل في اعادة بنش وانشاء
لكائن المرد في من تحت كل تلك الانقاط لنوعية والكلية والنسقية
لتسوية التي تحول ايها عبر منعطفات لثقافة الانسانية وتحولات
لواقع الموضوعي وحركة التاريخ في خطاتها غير المرئية او المنخفضة
وراء مقولات الزمان والمكان..

اذن لقد تشكلت خارطة البحث وفق التوزيع التالي لثقل بين
أهمهم و أهم لاداء والاولاد، الكهنة، عن مواء أخرى لاءة
قراءة تأريخنا العقلي المعاصر وتفكيكه

اشكاله البحث. هل يمثل الفرد الاساسي القدرة على اعادة تشكيل
لعالم!

عندما نطرح تساؤل ما حول ما اذا كان الفرد بوصفه حاملاً للعقل

=الموضوعية، من اتجاه وجهه ابراج لاجتماعية لكنها في الاخير مجرد محاولة
رصد موضوعي لنموذج انساني يتم ان يمكن ان يتم الفرد في الحياة اليومية، الفرد
المعاصر في المجتمع والتاريخ والعام والقادر على اعادة مصر، الخاص

الانسان، بملك القدرة على تغيير العالم او على الاقل اعادة تشكيل
لواقع وبناء عوالمه ابداعية وابتكورية. نحن نضع انفسنا في موقف
حرج جداً، لكن هذه الاسئلة هي المجال الوحيد، والمصايا الاثيرة
للأطوار الانثروبولوجي لثقافي، ولتي لا مفر منها، والتي تشكل
قدراتنا لا يمكن الخروج عليه التي قد يكون كان يصف الملائكة الباحث
في حقيقة الانسان مثل الباحث عن سراب، وهو الشيء الذي يطبق
على الانثروبولوجي اليوم الذي يشغل في طرح تساؤلات على غرار -
قدره الفرد على تغيير العالم؟ - ماهية العقل الانساني؟ - ماهية اتجاهات
المصير البشري؟، هذه الاسئلة التي تجعل من الباحث الانثروبولوجي
يشبه الى حد كبير ذاك الباحث عن السراب، او ذلك المعجور لاعمي،
الذي يبحث تخرجاً في غرفة مظلمة عن قطة سوداء ليسب موحودة على
لاطلاق لربما تومض في محبته بين العينة والآخرى، كما تومض في
دهنا هذه الاسئلة لمعلمة أعلى هذه الاسطر

لذا نحن نشعر بالحرج والتحدي ايضاً، فأتنا نتعرض بالتحليل
لاشكالية خطيرة تلازم المصير الانساني، وبحكم بقصتها على قدرة
لفرد على فهم العالم او تغييره، والموضوع واسع جداً يتسع الى مجال
حيوي تنقسمه فعايات الانثروبولوجيا الثقافية، والانثروبولوجيا
المعرفية Cognitive Anthropology التي تؤكد ان الثقافة
توجد حيث يوجد الافراد وان مجالها هو عقول الناس وقنومهم وعلم
لنفس الثقافي والاجتماعي عملاً بتصورات وارد غودايف Ward
Goodenough الذي عزز مصطلح النفس الثقافي بمرضية ان [ان

الثقافة تعد إلى تركيب نفسية يسدل بها الأفراد في سلوكهم]، ومن ثم تليهم نظرية المعرفة التي قدمها معهد فرانكفورت، من أجل الحقيقة التي أعدها ادورنو في مقدمة كتابه الشهير [الجنس السليبي] أن المكان الوحيد الذي قد يعثر فيه على الحقيقة ليس في الكل أو الوحدة الكاملة بد، بل في تلك الأجزاء المعقدة المهملة من تجربة المرء، والتي بحث من وطأة هذا الكن وسخطه.

إن دراسة الفرد وسنوكه والانبساط الثقافية والشخصية، أصبحت اليوم مع تقنيات التأويل والنظرية فحوصاً حصصاً ومتبايراً عن الأثر الثقافية، وعلى الرغم من أنها قرأنا كثيراً عن مبدج لرؤيا للعالم ثم توظيفها من قبل الأنثروبولوجيين المعاصرين بوصفها إحدى مقولات الأنثرو - ثقافية المركزية اليوم، لكنها لم تولي اهتماماً بمكانيات الأسرار الكامنة فيه، والقادر من خلالها، على تغييره الأشكال الثقافية التي يعيش فيها، وتحطيمه للانبساط الثقافية التي يحاول إحواله إلى شخصية مركزية أطراف وبالتالي إيقافه وقدرته المتمثلة في تغييره لتصورات الجمعية التي يعيش فيها انتهاءً بتصوراته عن ذاته والعالم كل هذا يقع في محمل عمدية أعددة تشكيل من قبل المرء الذي يمارس قدراته التعبيرية في عوالمه الذاتية ومن ثم الموضوعية، من خلال أصواته انعطافة التغيير الاجتماعي، من خلال لتصورات الجديدة التي يشها أو يقدمها في فعاله عن العالم، من خلال لغة التي يسعى من خلالها رسم العالم ونقصه، أداة اللغة بوصفها أداة تعبير وليس تعبير كما ظهرت في تطورات فلسفة جاك دريدا، Jacques Derrida (١٩٣٠ - ٢٠٠٤)، هذه القدرة على التعبير تنبثق من

نجاح الفرد لا فكرٍ ورؤى وتصورات، وبإسالي انماض ثقافية لا يمكن ان تتلائم مع صورة العلم كما هو قائم، عنده تدحرج في صراع مرير مع الاشكال القائمة عن احياء، خاصة وانها لا يمكن ان تتلائم معها او تسحيم وأناه، في تلك اللحظة من الزمن، سيتعلم البشر ان يستدلوا هذه الاوهام القائمة بأفكار يقابل ماهية لاسد، ويتحول منها موقفاً نقدياً، ويسرعوها عن رؤوسهم. وسيهمس بعضهم في ذن البعض الاخر ان. اواقع القاتم سوف يهار. تلك اللحظة التي تنسرب فيها الافكار الى البشر وتغلي ادهاب الناس، وتتحول فيها الى قوة مادية تحطم الاشكال العمة للوجود وتآكل مرتكزات المجتمع العربي القاتم بكل مصاميه وتعبيراته السياسية [الدولة] والثقافية [الايدولوجيا] والرمزية..

المصل الأول

الأنثروبولوجيا الثقافية

المجال والمصايا والاشكاليات

يُعد الفرد الإنساني الأساس الذي يجمع كل العلوم الإنسانية، لأن الفرد بحاجاته ومدراته هو في النهاية الأساس لكل الظواهر البشرية والاجتماعية والثقافية، فالمجتمع هو جماعة منظمة من الأفراد، والتفاهة في تعبيرها النهائي ليست إلا استجابات متكررة ومنظمة لأعضاء المجتمع، أي للأفراد، والفرد إذن هو نقطة البداية والمغطة لأي بحث في أية صفة كدالة كبرى سواء أكانت مجتمعة أو ثقافية

د. عاطف رمضان

مقدمة في الانثروبولوجيا الثقافية

منذ العام (١٩٢٣) الذي ظهر فيه كتابه [عقلية الانسان البدائي] *The Mind of Primitive Man* واثار كل تلك البصحة، حيث «نعم الباريون في الثلاثيات بأحراق سبع الكتاب بالكامل، والعاء شهادة الدكتوراء التي كان بواس قد لها من جامعة كيل في ألمانيا»^(١) ومن ثم تلاه كتابه [الفن البدائي] *Primitive Art* في ١٩٢٧، و[اللغة والثقافة] *Language and Culture* في ١٩٤٠. عتبر أغلب الباحثين أن هذا التاريخ بالتحديد هو تأريخ ظهور وشاه لاشروبولوجيا التمهيدية على اعتبار الاهمية التأريخية مسجرات بواس في حقل الانثروبولوجيا، خاصة وانه كان من الاوائل الذين اعتنقوا عمداً فكرة أن الافراد في مختلف الاعراق الشريه المختلفة يمتلكون افادة ذاتها على انتطور التفكير والحصاري، كما وانه صاحب الاثر الاكبر في أن الاشروبولوجيين وعلماء الاجتماع الارمه الحديثه يرون ان الفروق

(١) - غير مكلفورد بأويل الصحاف، ب محمد بدوي، م لاب بوس (منظمة

العربية للترجمة - بيروت)، ط/١، ٢٠٠٩

بين الافراد والمجمعات هي نتيجة أحداث تاريخية معينة وليس قدرًا فيزيولوجيًا محتومًا، وعندها ميثاقية بتصميم اقدار مجتمع بشري دون الآخر

لقد حث فرانس بواس Franz Boas (١٨٥٨-١٩٤٢) بلامدته - كروبيو، لووي، ساير، هيرسكوفيتش، وسير هوبيل، روث سدكت، مرغريت ميد، رالف ليتون انتهاءً أ.ب. اشلي مونتايو - على «ضرورة تحويل جانب من اهتماماتهم لدراسة مشكلة السلوك البشري وتحديد ما تتصل منها بكل من القوانين البيولوجية وقوانين التطبيع الثقافي التي تتدخل في تشكيل شخصية الافراد»^(١) وكانت الفكرة الاساسية لفرانس بواس تهضر على ان المهم المكمل لحواث الثقافة يرمه بالضرورة فهم عمق لحصائص وسمات الشخصية المردية وهو المنظر الذي يبدو في حيان كثيرة على انه يشير الى المسببات السايكولوجية التي تربط بهمهم «تفسير الصنع الثقافية، كما انه يؤكد في ذلك على ان الانثروبولوجيا الثقافية لا يمكن ان تتجنب او تتجاهل قيمة تحليل الانماط الاجتماعية والثقافية المرتبطة بأنشطة الافراد من خلال ادوارهم السايكولوجية، ان الانثروبولوجيا لأمبركية التي طالما سعت إلى تفسير الاختلافات الثقافية بين المجتمعات البشرية قد انحرفت تدريجيًا منذ لعشرينيات في طريق جديدة، ولأن دراسة الثقافة جرت حتى هذه الساعة بشكل مجرد، ولأن العلاقات القائمة بين الفرد مع ثقافته لم تؤخذ بعين الاعتبار

(١) - الوري، قس الانثروبولوجيا الثقافية، (دار العلم العالي - جامعة بغداد)،

فقد هم عدد من الأنثروبولوجيين بعهم لكيفية التي تقوم من حلاها لكائنات البشرية بتجسيد ثقافتهم ومعايشتها وهم يرون أن الثقافة لا توجد كواقع في حد ذاته خارج الأفراد، حتى لو تمتعت باستقلالية نسبية إزاء هؤلاء الأفراد. وبالتالي، فمسألة تكمن في «كيف أن ثقافتهم موجوده فيهم وكيف مدعهم إلى العمل. وما هي التصرفات التي تثيرها لديهم، طالما أن العرضية يقوم بالأساس على أن كل ثقافة تحدد أسلوباً معيناً للتصرف المشترك بين الأفراد المشاركين في أطرها تلك الثقافة المعنة. وهذا قد يكمن ما يشكل وحدته الثقافة ويجعلها برعية بالنسبة للثقافات الأخرى. إذ ينظر المرء إلى الثقافة دائماً على أنها ككل وأن الاهتمام بتركز دائماً على الانقطاعات التي تحدث بين مختلف الثقافات لكن طريقه التفسير تعبير»^(١)

مند عشرينيات القرن المصم انصب اهتمام الجميع على أهمية سلوك المرء في سياق الثقافة وكان ذات الأراج نقطة ظهور الأنثروبولوجيا الثقافية التي شهدت انفتاحاً واسعاً بدأت مع دراسة المرء كروبير Alfred Kroeber (١٨٧٦ - ١٩٦٠) [الرمزية التزويقية لقبيلة «راباهو» التي كانت في الأصل أطروحة دكتوراه اشرف عليها بواس عام ١٩٠١ لكن بالرغم من انه كان قد تناول فيها تفاعل الاشكاليات المرتبطة بالمرء والثقافة الا انه استخدم مفهوم الثقافة بوصفه مفهوماً كلياً ضاعطاً على تشكيل شخصية المرء مؤكداً «موضوع المرء النام

(١) - كروس ديس مفهوم الثقافة في العلوم الاحياء، ترجمة د. مير العبدلي

(المنظمة العربية بترجمة - بيروت) ط/١، ٢٠٠٧، ص ٦١

للنسية الثقافية^١، وذهب إلى القول أن حضوع الفرد إلى النمط الثقافي يتطرق على كل الأنسبة الثقافية انطلاقاً من تأكيدات هيل على أن الفرد هو أداة منذ صعود القوى الثقافية في كل مكان، وأن التاريخ يتحدد بالأنماط الثقافية وليس بالأفراد. هذه الأضافة التي قدمها كروبير أثارت لكثير من الجدل وتلقت صرخات عنيفة من علب الأنثروبولوجيين تذاك وتقدمهم إدورد سابير Edward Sapir (١٨٨٤ - ١٩٣٩). وفعلاً حصل جدل حاد بين كروبير وسابير الذي أدى اهتماماً خاصاً بدراسة الفرد والشخصية وأشار إلى أن ملاحظات كروبير التي تعاني [من تعصب فكري مرفوض وحتمية اجتماعية] لا تبرر على الإطلاق حذف الفرد من اهتمام الباحثين ومن إجمالي التأثير الثقافي. وقد نجح سابير في تثبيت المقولة التي تذهب إلى أن الفرد يمثل عاملاً مؤثراً في ثقافة وليس حاملاً سلبياً لها، على أن تتم دراسة الثقافة على أنها صاع تجريدية كلية من الأفكار والأنماط الفعل، ويرى أن لتلك لصيغ الكلية معان مختلفة بصورة لاهائلة عند الأفراد الحاملين لتلك الثقافة وبعد هذا الصراع الطويل نجح سابير في تحطيم فرضيات وتصورات كروبير هائياً.

وفي مجال لنظرية الأنثروبولوجية البريطانية المعاصرة، رفض مالبوفسكي الممارسات التجريدية التي كانت شائعة في المدارس لآنثروبولوجية الفرنسية والأوربية عموماً رغم اعترافه بأثر ميل

(١) - Alfred Louise Kroeber, The Nature of Culture (Chicago University Press, 1952, p27)

دوركهام ومارسيل موس، مفضلًا مقارنة مخلقة تركز على الفرد بوصفه كياناً مادياً وبيئته ذهنية عمارس وظيمه ما وتمثل جزءاً لا يستغنى عنه من ضمن جسم كلي فاعل. اثر دلت ولرب تحت تأثيره اجارف ظهرت في امير كا مرة اخرى دراسات كلايد كلاكهون Kluckhohn K (١٩٠٥-١٩٦٠) لتي أكد من خلالها على اهمية دراسة لمرء مؤكداً على ان الدور الذي يقوم به التحليل النفسي في فهم انظواهر والقيم لثقافية والمعتقدات، ومختلف الشعائر، والممارسات الاخرى، انها يجعل لاثروبولوجيين يصلون ان فهم اعمق للمعان التي تحيط بمختلف لظواهر المرربة لسلوك والتي تكون ذب صلة مباشرة بحيل مفهوم شخصيه ومالياتها. هذه الاعمال التي احصاها حست الموقف هائياً من مقولة الفرد بوصفه [الكائن المسي] ^(١) على وفق تعبير مارتن هايدجر، حتى جاءت روث بيندكت Ruth Benedict (١٨٨٧-١٩٤٨) لتي شكلت خطوة اخرى هامة جداً على طريق هذا الانفتاح الواسع و الانتشار الهائل الذي مرت به لاثروبولوجيا الثقافة، تمثت بالجهود المتميزة التي قدمتها بيندكت في ثلاثينيات لمرء العشرين وخصوصاً في دراستها لمجتمعات الويلو الهندية الاميركية ^(٢) التي توصفت من خلالها لي استنتاج مفاده ان كل ثقافة عبر القرون قد طورت نظامها الخاص بها ومحتنه لا يراده في صبغة نمية متعردة ومختلفة عن الثقافات

(١) غادير هابر جورج طرق هايدجر، برحمه د. حسن ناصم، (در الكتاب الجديد المتحدة - بيروت) ج١/ ٢٠٠٧، ص

(٢) Benedict, Ruth, Patterns of Culture, Boston: Houghton Mifflin, 1934

لاخرى، وسجل ذلك في السوحه الفكرى اخاص بكل عشم ثقافى اراء
 رفعه امعاش وطبىة قحىء هءا السوجه لروىه افراءه مشكلاى السىئه
 وسالىهم فى اسءءءام ما يءءسبوه من مءارات ومعارف وعءاءء فى
 لءاعل مع سىقات حىاة السومىة وعلى هءا الاساس الءى سسءء الىه
 لءءور قىس السورى فأن «السمافه سؤر فى لاسالىب الءى بسءءءمها
 العقل»^(١) وىءعوء علىها السرد. ومع وءوء نقات مشرءة معءءة بىن
 سءءء ومارعربىء مءء الا ان الاءبرة لا ىمكن اعءار مسهءمها مطءقاً
 قءماً لمهء بسءءء بالرغم من ان لائىن سلمئاً بحقىفة ان هاءا «بءالاً
 وسعاً لءءءء القروق بىن الشءصىباب فى سىقاتها السرءة والسقفىة،
 نكن الصعوبة الفائمه هئا، على حسب ماعاءء الءءور قىس اسورى،
 نبقى عالقء فى كىفىة السمىر بىن ما بءرى فى اءهال الافراء وبىن ما ىبع
 من عوامل السقاءة المشرءة من اءءلافاء ونءقصاء فاءهراء ءراسءة
 مارعربىء مءء الءى نسل امكئىر من مطئماء سواس واسءاءنها بىءءء،
 نكها مائل فلئلاً الى وءهة نظر اءوءء مابىر ان السرد لس حاملاً
 سلبياً للسقاءة بل به بشكل منعطف سافى لا ىمكن الاسءهارة بمعءراءه-
 لءى نءاوان اءساءها فى كءاب هءا عءءما نصلء لعدة موصىاء ءون
 لمراءهفة. وفى ءراسءها لمءءمع ءرر ساموا البءانى فى كءبها [بلوغ
 المرهقة فى ساموا] قءمء فى مءء ءوعاً قرباً لءوءوءهاى السابكر لوءة
 لثقافىة فى معاءة مشكلاى السباب ءارء اطر السقاءة العربىة، مسهءة
 لى ءرسة موضوءة شءصىة الافراء واسكابىاء المرهقة فى مقارئبها

(١) السورى قىس الأنثروبولوجى السقاءة، مصدر سبىق، ص ٦٠

بين مجتمع بدائي، حاولت من خلاله ان توظف نتائجها في اعادة بناء
 لسيه الاجتماعية لمجتمعاتها الحديثة، وركزت على بشاة شخصية الأفراد
 وعرفت ان حياة الفتيات منذ شأتهن وما يحيط بحياتهن من علاقات
 اجتماعية داخل وخارج الأسرة ومشكلات حصارية كما حاولت أنصا
 لتركيز على النتج العاطفية الذهنية التي نتج من خلال تلك العلاقات
 لذي تنبهاه الفتيات داخل المجتمع وحلصت الى ان حياة الفتيات
 المراهقات في جزيرة ساموا لا تتسم بسلوك عمر سوي او عصبي، كما
 نها لا تتسم بالموارد العاطفي و لفق الذهني الذي تتسم به شخصية
 لمرد في المجتمع المعاصر، بل ان الاسية الثقافية في ساموا تتيح للأطفال
 منذ شأتهن الحرية الكاملة مما يحمل شخصياتهم تنمو نمو حرا غير
 مقيدا يخلو من الموارد النفسي و لعاطفي والقلق وعدم الاستقرار.
 أي ان الحالة الاجتماعية والنفسية للفتيات امراهقات مستقرة وطبيعية.
 كما وجدت ان مجتمع ساموا يسمح للأطفال من الذكور والإناث،
 لاختلاط والمصاحبة والدخول في تجارب عاطفية، مما يسمح العرف
 في مجتمع ساموا للأفراد ويمسحهم حرية كبيرة دون تقييد كما وجدت
 منذ ان الترقية النفسية المعتدلة التي تتمتع بها شخصيات أفراد مجتمع
 ساموا يرجع إلى عدم اهتمام الآباء بالرعاية واستشارتهم بها وعدم
 فرض سلطتهم وآراءهم على الأساء كما هو الحاصل في المجتمعات
 ذات لرعاية لأبوية تلك التي درسها فرويد. وانتهت الى حقيقة
 معادى ان نظام انضبط الاجتماعي في تلك الجزيرة يقوم على ضمان
 قدر قليل من طاعة لصغار لوالديهم وإعطائهم حق اكبر من حرية

لنصرف لكن الحقيقة التي لا يمكن تجاوزها على الإطلاق هي أن ميد كانت مثقلة بمسؤولية تنفيذ المهمة التي حددتها لها استادها يواز وهي أن تسهم في هزيمة مفهوم الطبيعة البشرية العربية لمبنية على أساس عرقية ثابتة^(١) وعلى هذا الأساس أكدت مارغريت ميد عدم تماثل مراحل نمو الأطفال، عندما أظهرت أن المراهمة ليست دائماً مرحلة تزخر بالعواصف والأزمات الانفعالية في كل الثقافات، وليس خيال الأطفال أوسع من خيال الراشدين كما لا تكون جميع النساء في كل زمان ومكان أكثر حصوعاً من الرجال..

وهكذا بات لأفراد ومضائهم يشكلون حقائق إشكالية^(٢) في

(١) في حوار مسجل بين الدكتور عيسى النوري والباحث علاء جواد كاظم، في قسم علم الاجتماع، كلية الآداب، جامعة بغداد، ٢٠٠٩.

(٢) - يشير الدكتور النوري إلى مسألة عباءة الامة التاريخية، أن الصور لدى طبع علاقة الأنثروبولوجيا بعلم النفس كان قد تبع دروته في مؤامرات أمين دور كايم الذي حذر كبراس علم النفس وأكبر عليه مصداقية ما يوصل إليه من آراء ومبادئ، على عكس أن الحقائق الوحيدة التي يسعى دراستها في واقع الإنسان هي الحقائق الاجتماعية لكن ظهور فرانس بوس جعل للأنثروبولوجيين الأمريكيين يدوركون أن علم النفس هو عامل حيوي في حق الأنثروبولوجيا. ويذهب النوري إلى أنه إذا كان تركيز علماء النفس في دراستهم لشخصية على الخصائص المتفرقة والمختلفة للأشخاص، فإن معظم الأنثروبولوجيين الثنائيين يبدون اهتماماً حصرياً في تلك السمات المحددة كما تستخلص من الأطار المكروي للمرد وعن أساس تكرارها في الأطار المكروي لقبية أعضاء المجتمع، ومن هنا يكون منظور الأنثرو-ساينكولوجي الثنائي لشخصية موضعها تلك السمات الفكرية والاعدية التي تسم ب شخصية لأفراد المشتركة في مجتمع ما ويعتقد أن الأفكار الرئيسية التي سيطر على عملية الفرد في المجتمع الواحد غالباً تكون لأفكار الاجتماعية التي ساهمت في مراده بحكم الثقافة المشتركة التي يؤلف أساس وجوده الاجتماعي معاطرة هذا الدكتور النوري على طلبة الدكتوراه، فرع الأنثروبولوجيا، قسم علم الاجتماع كلية الآداب، جامعة بغداد، ٢٠٠٩.

لأشروبولوجيا الثقافية وعلم النفس الثقافي، وُضِّحوا بشكلون تكوينات منطقية واقعية تتأسس اعتماداً على ملاحظته السلوك اللغوي والعقلي والفعل للفراد في خيابه لاجتماعية وعلى هذا الأساس نذهب على اسحوت لأشروثقافية إلى محاولة فهم «مصير الأفراد في السياق الأساسي الذي يشمل الشريعة كلها بوصفها تمثل نوعاً واحداً بدلاً من حصر اهتماماتهم في جماعة أو أسرة معينة، أو الاقتصار على دراسة وضع الشخصية في قرية أو قبيلة أو مجتمع معين»^(١)

من الواضح بوضاً أن المناقشات الحديثة التي تختص بطبيعة العلاقة بين لمرد وثقافته والمجتمع وشكليات هذه العلاقة، تبحث اليوم تحت عنوان [الثقافة والشخصية] ومن هنا عد المحور انطري الرئيس لدي يستقطب معظم الاهتمام العلمي للأشروبولوجيين المعاصرين، منذ أسست الأشروبولوجيا الثقافية في دراسات بوار حول عقلية لاسان البدائي، الذي أكد من خلالها على الاتجاه الذهني، لعقلي في لأشروبولوجيا المعاصرة، هو تركيزهم بالدرجة الأساس على ضرورة فهم مصير شخصية الانسان في سياق الواقع الثقافي الذي يتعرع فيه، هذا التركيز الذي ظهر واضحاً كما يشير الدكتور النوري في معظم اسحوت وكتبات بارنو Barnow وعيرتر Geertz واولر Opler ووالاس وكلاكهورن وهونغمن Honigman، وعلى أن يفهم أن على العرصيات التي قدمها لعالم هو بعم، على سبيل المثال، كان يؤكد من خلالها أنه من الضروري استخدام بعض الطرقات الثقافية

(١) النوري قيس الأشروبولوجيا النفسية، المصدر نفسه، ص ٦٤

ولسانكولوجية للاحاطة بالاثار الانفعالية والفكرية لتقارب المخيفة
في أفرادها الذين يشعرون في ظل قوانينها وخصائصها، وكتب في ١٩٥٤
على أهمية التأكيد على مناقشة «مرد الفرد وما يتعرض اليه في بيئته
الثقافية من ارضاءات واحباطات، ورفض الاهتمام بالسمات الخاصة
لشخصيات الافراد التي لا يشترك فيها فيه افراد المجتمع»^(١)، لكنه
يؤكد مجدداً على العلاقة الدينامية بين مفهومين الثقافة والشخصية،
وهو يعرف الشخصية بها الانماط الموحدة اجتماعياً بسلوك الفرد
وفكره وشعوره اما الثقافة فهي حسب رايه التماذج الباطنة اجتماعياً
للبشعة وفكر ومشاعر الاحتماء الدائمة وعلى هذا الاساس تكون
مهمة الانثروبولوجيا الثقافية هي دراسة الثقافة كما تتجسد في سلوك
وشخصيات حاملها ومثلها من افراد المجتمع الذي تنظمه، ما
يجعله يقترب كثيراً من موقف العالم ادورد ساير الذي يرى وينصح
لانشروبولوجيين بالتركيز على دراسة ووصف الثقافة في اطار الشخص
مع انه ينبغي التوجه اضافة الى ذلك، وشكل اساس نحو استبعاد
عملية تكوين شخصية الفرد من خلال نثرها بالمحددات الثقافية
والاجتماعية، فيما اكدت دراسات والاس على أهمية تطوير نظرية
حول تفسير الثقافة في سياقاتها وتفسير العوامل غير الثقافية ايضاً التي
يعتبرها تقع تحت مظلة لشخصية وكان قد ذهب الى القول ان وطمة
لانشروبولوجيا الثقافية والنفسية لا تتوقف عند وصف الاربيطاب
لنفسية للثقافة كما تتجلى في الشخصية الفردية من خلال الدافع

(١) البوري قيس: محاضرة في انثوغراف المجتمع العراقي، المصدر نفسه

ولانفعال مثلاً، وانما تؤكد الحقائق الموثقة لطور الثقافة في المجتمع واختلافاتها في ضوء تنوع السلوك بين الافراد. من هنا فإن ولاس يرى ان المهمة الرئيسية التي ستطر المحتصين في الانثروبولوجيا الثقافية والنفسية على حد سواء تصب على وصف السلوك العردي الذي يعكس اصناف الطوهر المجهرية التي تؤلف حلقات الطوهر الاكبر ولاومع التي تعبر عن سلوك جماعات سوء كانت في شكل قري او قبائل او مجتمعات.

فبما ذهب علماء الانثروبولوجيا ومنهم همرو الى ان دراسة العرد وثقافة والشخصية بمثلان راوية فريده تسمح للباحث الانثروبولوجي بأستحصال معلوماته الضرورية لتسيط الضوء على اسلوب النفسى والاجتماعي للافراد هذه الراوية في تصور جميع تعضي عند توظيفها في البحث الى المعلومات العريضة عن الافكار الاجتماعية المشتركة التي تكون اساس الروابط الثابتة بين العرد ومجتمعهم^(١) لتنتهي مع عبودمان Goodman ن الحفل الثقافي في اطره لعامة والخاصة يحتاج الى التأكيد على فهم مصير الاهداد في اسباقات المحددة بمعنى ان الانثروبولوجيا لثقافية هي الحفل الذي يعنى بدراسة علاقات معينة بين العرد وثقافته التي تتوسط الصراع العنيف بين العرد والمجتمع بأشكاله الظاهرة والمكسوة، كما ان الانثروبولوجيا الثقافية تشكل اليوم بوصفها دراسة معمقة لمسيرة العرد تجاه مواجهة حتمية مع منظومة الرموز التي انتجها وحدها الى عالم يسار بالواقعية المهرطة، والضعوط الثقافية التي تمارسها

(١) - التوري قيس: المصير نفسه

لحياة الاجتماعية عليه.

ومع ان كلا كهون يرفض كليا الفصل النظري بين مفهوم الشخصية والثقافة، الا انه يعتقد ان معرفة الثقافة يجب ان تستند في النهاية الى معرفة شخصيات الافراد المشتركين بها، كما يجب ان يستخلص المعرفة عن الشخصيات الفردية من استيعاب السياق الثقافي الذي يعيش فيه الافراد. ويتفق مع هونغس في التأكيد على ضرورة بحث مصير الافراد في السياقات الثقافية المحددة.

هذه النتائج برمجها الخفت-نوعي و من دون هذا الوعي-
 أنثروبولوجيا لمي شتراوس C.L. Strauss (١٩٠٨-٢٠٠٩)
 لسيويه والتي تعمقت طويلاً في دراسة منجزات دي سوسير وماركس
 وأكدت أهمية اللغة وبمكسها التفسيرية بوصفها حاملاً للحرية
 لانداعية مع الاحتفاظ بمقولة [الإنسان] بوصفه منتجاً وعلاً انداعياً
 -محور و يرتبط أداة و-اجرة لغوية^(١) لكن لا يمكن الحديث
 عن اللغة دون الاطلاع على منجزات اللسانيات، ومن المستحيل ايضاً
 حسب سيرجي دوبروفسكي S. Doubrovsky «الوقوف عند هذه
 الاعمال دون التساؤل عن فلسفة خاصة بالوجود الانساني كنه»^(٢). في
 نهاية المطاف يكون امام ضرورة استحضار لصور الخاص بالانسان
 باعتباره كياناً مودعاً في داخل اللغة واحد منتجاتها. لنحطس الى وجود

(١) بكراد، سعيد السرد ابراهيم وتجربه المعنى، المركز الثقافي العربي - بيروت، ط/٢٠٠٨، ص ٩

(٢) - كاظم علاء حواد الفرد والمصير بحور سوسولوجيا خاصة، مصدر سبق، ص ٤٩

تغريب ثالث للفرد الانساني في عوالم اللغة عند شتراوس بعد تغريبه في عالم اجتماعي صارم عند دوركايم وتغريبه في تحولات السيرة عند ماركس على حساب صرار دوركايم على قدسية المجتمع قبالة الفرد لمونس العرضية التي اكدها فيما بعد ابن اخيه مارسيل موس M Mauss (١٨٧٢ - ١٩٥٠) ليست هناك واقعة موسيولوجية معرول عن المرجع الى المجتمع الكلي لانه مصدر التطهير.

الفرد. المجتمع. الثقافة

مداخل أيهامية

أولاً، اشكالية الفرد والمجتمع من منظور الأنثروبولوجيا الثقافية
 أن اشكالية الفرد " بوصفه مقولة Category ترغب في التوظيف
 لسايبكولوجي واثمليسي، ويدخل بعمق وقوة في التفسير الاثرو-
 ثقافي، لكنها مقولة بقيت غير راسخة، قليلة وغير مستقرة في التراث
 لاثروبولوجي الكلاسيكي الذي كانت تسيطر عليه الاثروبولوجيا
 لاجتماعية ذات الطراز البريطاني، الدولة التي كانت تغلب الارض
 والمستعمرات ومصير الشعوب والتي كانت متزال تعلق بصها بالاطار

(١) أما أصب النظر على يقين أن اختياراً الفرد يمكنه أن يزعم ثواب، لأنود
 ماثتها أو الإقراء بها خاصة في الوقت الحاضر، فهي قارة، مقدسة ماثت
 تخص في أعين التصورات الوسيولوجية المعاصرة، بالتي أن سؤلاً عن الفرد
 نظويدياً عن الية، بعدما يقول ابن الفرد^٩، وهو مؤل البحث المركزي، لكناً
 موجه أصب الاعمال للمجتمع بوصفه "شرعني" وعندما ساطف مع الفرد نكأنا
 بحاكم المجتمع بوصفه اة مقدسة بحسب العراب الوسيو-، ضعة ل
 كوتت ودوركايم.

لسوسيو-انثروبولوجي السائد آنذاك، وكان لتقليد لسائد ان تسمى لاثروبولوجيا الاجتماعية بوصفها عدم الاجتماع المقارن والتعبر يتفر عليه بالاجماع [رأد كليف براون ومالبوفسكي واحياناً ينظم ايهم شتراوس]، ونحن مصيبين عندما نفكر من خلال الانثروبولوجيا لاجتماعية على انها شكلاً مدرن لتفسير الاجتماعي، لان البحث في لمجتمع البدائي والحديث على حد سواء، هو بحث في لمجال المجتمعي لسوسولوجيا كى لمطة نثروبولوجيا Anthropology مستمدة في لاساس من اثروبوس Anthropos وهو الاسم الذي يحيطها مباشرة لى محام محقق على الاطلاق عن المجمع، بل ناقص له اثروبوس -انسان، المرد تقبص لاجتماعي، وهذا لطن بأهمية المجتمعي في الانثروبولوجيا لاجتماعية على حساب الفرد بوصفه مشكلاً لمجتمع في التحليل الاخير في الانثروبولوجيا الثقافية، ظل سائداً طويلاً حتى ظهر المرد في الدراسات الحديثة بوصفه مقولة اساسية، و مفهوم دي مركبة بالغة لكنها متحفظة كألمة عولدمان في التفسيرات لسوسيو-انثروبولوجية المعاصرة، بدأ وطهر في قطاع كبير انطلق من سوسولوجيا ماركس "رغم ان هذا سينير الغرابة لدى البعض الذي يظن الى الآن ان المرد يشكل وحدة ميتافيزيقية في سوسولوجيا المعرفة عند ماركس، لكننا سنذهب الى تأكيد هذه العرابة والمعارفة الكسرة من

(١) ماركس مجلس فيورباخ: نهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية، ج ٤ ت الياس

شامير (دار النظم - موسكو) ١٩٦٧

ايضاً ماركس كارل الابديولوجيا لالغاة، برحة لذكور فواد ايوب، (دار دمشق -

دمشق)، ط/١، ١٩٧٤ .

خلال تحليلاتها المدعومة بقوة والموثقة بنقطة ما..

لكن على مستوى الأنثروبولوجيا وجدت مقولة المرد فتحاً جديداً في القطاع الأنثروبولوجي من أعمال دوركهيم^(١) رعيم سلستها في اسطر الى شوه العلاقة بين المرد والمجتمع الذي يؤدي الى الانحدار acid، عندها نقان ان المجتمع في لحظات تشعبته التركيبة، يهدم نفسه بنفسه من خلال الامراد، كان دوركهيم ماهضاً للأطروحات المردانية ويرفضها لبرعتها التفسيرية psychologism مؤكداً على اقصية المجتمع على المرد. وهنا يتضح أن فهمه لظواهر الثقافة قد تطع بطع نظرية الكلية بالاساس holisme وفي كنه الأشكال الأولية للحياة لدية وحتى كتابه حول الانحدار (١٨٩٧) وضع نظرية حول الوعي الجماعي الذي يعد شكلاً من أشكال النظرية الثقافية. ويرى أن المجتمع يتمتع بحالة من الوعي الجماعي تكون بفصل التمثيلات الجماعية والمثل والقيم والمشاعر المشبعة من أفراد المجتمع كافة وهذا الوعي الجماعي سابق على المرد وهو مفروض عليه لأن المرد حارجي ومصعد وهناك تقطع بين الوعي الجماعي وبين الوعي المردى فالأول أعلى من الثاني لأنه أكثر تعقيداً ودقة والوعي الجماعي هو الذي يحقق وحده المجتمع ونجاسه.

لقد مارست فرضيات دوركهيم حول الوعي الجماعي تأثيراً أكيداً على نظرة الثقافة باعتبارها هيئة عيا superorganisme سبق وأن

(١) - دوركهيم امل في نظم العمل الاجتماعي، ترجمه من الفرنسية حافظ احري، (المجلة اسياسة للروائع - بيروت) ١٩٨٢، ص ٢٤.

بأدى بها ألفرد كروبير A.Kroeber عام ١٩١٧ ويمكننا تقريب مفهوم الوعي الجماعي الذي يعرّفه دوركهيم إلى الخصائص الروحية من مفهومي patterns الثقافي والشخصية الأساسية الذين تحدث عنهم الأنثروبولوجيون الثقافيون الأميركان فاعلم دوركهيم نفسه كان يتحلم أحياناً عبارة الشخصية الجماعية بمعنى قريب جداً من معنى [الوعي الجماعي]. "حتى وإن كان «مفهوم الثقافة عائباً من الساحة العلمية عن أنثروبولوجيا دوركهيم فذلك لم يصعه من اقتراح تأويلات لطواهر التي عاكساً أشارت إليها العلوم الاجتماعية على أنها ظواهر ثقافية»^(٢١)

ثانياً: المعالية الانطولوجية والتفسير الانثروثقافي

يشكل الإنسان الماهية المركزية لقضايا الموضوع على مستوى لاثروبولوجيا العامة Anthropology^(٢٢) لكن المعالية الوجودية لمدات الانسانية والبحث في موقع الانسان في العالم هي اسطلق ولقصة لمركبة التي تحدد مصممين وقضايا الاثروبولوجيا الثقافية التي تأصلت وبشأت خلال عشرينات القرن التاسع عشر، كما نوهنا

(١) كوش ديس مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، مصدر سابق، ص ٥٧

(٢) - كوش ديس نفسه، ص ٥٩

(٣) علم الانسان علم دراسة الانسان من حيث هو كائن فيزيقي واهيائي وثقافي ويتميز عن هذا العلم بمجموعه من العلوم المتخصصة في دراسة الانسان، كلاثروبولوجيا المبريقية والاجتماعية والثقافية

انظر مدوي احمد ركي معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، (مكة - بان - بيروت)،

قل قليل، وتأثرت من خلال روادها الأساسيين الذين هجروا الفلسفة إلى الأنثروبولوجيا كـ كيلفورت غيرتر وليمي شتراوس خلال نشأتها الأولى براء وبصورات وفلسفات فلاسفة كبار من مثل غيمانويل كانط، وفريدريك هيغل وفيرباج وكارل ماركس وسورس كيركغارد وفريدريك نيتشه وسارتر وهايدغر وغامبريل مارسيل، هذه التصورات التي تشكل اليوم مبادئ هامة في مجالات الأنثروبولوجيا الثقافية وحتى الفلسفية هذه المحاولات المعلمة «التي حاولت جامعة ابن صديق العجوة بين مفهوم الإنسان ووصفه ككائن طبيعي»، وبين مفهوم الإنسان بوصفه كائن تاريخي لكنه عالق زمرياً بشبكة الأنظمة الثقافية التي أتجها

وإذا كان علينا أن نؤسس مجالات التفسير في الأنثروبولوجيا لسابكولوجية ولعرفية بوصفهن عمرات عميقة وعتيقة بعدى المجالات الثقافية، وفقاً لقدرة هذا المجال المحدد عن قراءة ومجلس وتمكنك اطر لفعالية الانطولوجية لالسان، وقضايا الوجود، ومظومات الرموز التي بصيغها الانسان شكل لا واعى لعرض تبرير جوانب كبيرة من الامثلة العيشية التي مارالت تلاحق الانسان الفرد فعليه يصح ان يحدد اشكاليات العلاقة بين الفرد ومجتمع من جهة تأثيرها على قابليات الفرد في صياغة المصير المتوافق مع حدية تلك لفعالية، وقدرات الفرد لالسانى على فهم العالم وتفسيره وتعبيره، جوهر الطبيعة البشرية

(١) - ابراهيم محمد عباس وحرون - أنثروبولوجيا (علم الإنسان) دار معرفة (جامعة - القاهرة)، ط١ / ٢٠٠٩، ص ٣٤١

وعلاقة الاسباب مع تأريخيه لنطوري، ليسى الاسباب رتبة اخلاقية عن هذا العالم، من خلال فهم مقولات الارادة والفعل كما فعل ريكور في قراءته مباحث الجدور الاستمولرجية للحظيئة وفكره الشر التي حددتها ريكور في أربعة انماط هي

اساطير الخلق Creation بدانة خلق الاسباب

اساطير السقوط والفناء Fall عن شاكسة سقوط ادم التي تشير الى احداث لا عقلانية في تأريخ الانسانية ح - اساطير التراجيديا Tragedy

واخيرا اساطير النفي والطرود والابعاد Exile هذا بالإضافة الى الاهتمامات اسحنة في محالات ماوراء الوجود ونظرية انقسم ولا يستمولرجيا، وقد توحد اهتمامات الانثروبولوجيا الحديثة من جانب العلماء المحدثين باسحت في العلم السلوكي Behavioral Science ونظرية الفعل Theory of Action كن هذه الروايات باسحت اصاءتها من اهتمام الانثروبولوجيا المعاصرة، ومحاولات من جانب العلماء الذين «يسعون من خلالها الى اقامة دعائم ومحالات الانثروبولوجيا الثقافية، كفرع مستقل ومميز عن بقية العلوم الاجتماعية الاخرى»^(١)

ليس بعيداً عن ذلك مارست الانثروبولوجيا الثقافية ابرمزية التأويدية Hermenutic Interpretive Symbolic Anthropology دوراً خطيراً في تطوير مقولات المعنى خاصة في اعمال كيلفورت حيرنر

(١) - المصدر نفسه، ص ٣٤٣

G.Geertz لاشت أن تحولاً كبيراً أصاب المصطلح والمهام الملقاة على عاتق الأنثروبولوجيا الثقافية في الستينات الأخيرة من عصر عبرت عندما نشأ جيل من الأنثروبولوجيين الذين أحدثوا تحولاً نوعياً من الدراسات الكلاسيكية للفئات وخردها إلى العمل في المجتمعات الحديثة والمعقدة وتحليل المجتمعات، لاسيوية الكبيرة، التي كانت تتغير على وجه السرعة بتواريخها العريقة الموثقة وتأثيراته أيضاً أصبحت الأنثرو- ثقافية أحد الفروع الكبرى للأنثروبولوجيا، بعدما أعدت الأنثروبولوجيا الاجتماعية عن الصوء، وهزمت نهائياً مطلقاتها الطرية، وأصبحت مقربة الثقافة من المهام الأساسية في الأنثروبولوجيا، وأرست نفهم ماهية العمليات الثقافية، والتفرع كلياً لدراسة الظاهرة الثقافية مكانه حوائجها مستخدمة في ذلك مطروحة منهجية ومعطيات ومصطلحات خاصة بفعاليتها لتحليلية مثل الرموز، الثقافة، اتوصيف الكثيف، شبكة المعايير، تعبر، التحول الثقافي، استجاء السيرة الواقعية مع السيرة الرمزية، نظرة إلى العالم، [الارتداد]، الأسس السابكولوجية، وأصبح هدف لاثروبولوجيا برمتها على "توسيع نصاء أخطأ الأسس، واكتشاف النظام الطبيعي في السلوك الإنساني". ولست الأنثروبولوجيا بالطعم

- (١) لا ارتداد في الأنثروبولوجيا الأنثروبولوجية هو معط أو انماط ثقافية تمشي بعد وصولها إلى ما يد وانه شكل نهائي في الاستمرار عن حافة أو تحوير نفسها إلى نمط جديد، وبدلاً من ذلك فإنها تواصل التطور بأن تعدد أكثر تعقيداً من الداخل، وفي دراسته للاثروبولوجيا الاقتصادية للعلاحيين في جوده وصف عبرة لا ارتداد عن "نهج" في الظاهر الخارجية لاجتماعية وفقر رتب في الجوهر الاجتماعي
- (٢) - لقد كتب غيرك كثيراً حول أهمية دراسة السلوك الإنساني (الفردية) من قبل الأنثروبولوجيا، لكن الدراما كانت مبررة باختيار ويمكننا أن نتلمس يسر من القول

هي العلم الوحيد الذي يسعى الى ذلك. الا ان هدف توسيع الخطاب الاساسي، يتناسب تماماً مع المفهوم السيميائي للثقافة بوصفها شبكة من الانظمة الاشارية القابلة للتفسير والتأويل لهذا حدد غير ترامبال الانثرو ثقافي على انه مدرج عنهم وتأويل النص الاثووغرافي وهذا النص بدوره ينصص في الاساس العمليات العقلية عند الانسان، بصفتها تفكيراً بوجهية وبصفتها صناعاً للعواطف، كما بصفتها اندماجاً لهذه الاشياء في حوزة، يحصل فضلاً على مكتب العالم او في ملعب لكرة القدم، في الاستديو او في مقعد سائق الشاحنة، على المنصة او عند رقعة الشطرنج و في مقعد الفاخري^(١) وبالرغم من الاشكالات الكثيرة والمزايم^(٢) الانعزالية حيال الطبيعة الاساسية لثقافة تلك الطبيعة ذات النظام المعلوم او التنظيم الاجتماعي فان حصول تقدم في التحليل العلمي للعقل الشرعي يتطلب معالجة مشتركة من كل حقول العلوم السلوكية هرباً بحيث تجبر مكتشفات كل علم من تلك العلوم اصحاب كل العلوم الاخرى على اعادة تقويم نظرياتهم بأسنمر^(٣) الامر الذي يجعل من لتفسير الغير تري غنياً حتى عند ما يستعد العالية السيكولوجية في لتفسير الثقافي لدخلة لاجتماعية او اعتباراته التي تؤكد على ان الثقافة تدرس اثر قوياً في حياه لاسد لعدد لا يمكن تحديده مده بدقة ولا

الغادم حجم التأثير الذي مارسه فير في شخصه عبر تر "علياً بالطبع ان بوجه عايت لى دراسة السلوك، وان بوي ديب الدقة المطلوبة، وذلك لان اسباب السلوك او بتعبير اخر (العن الاجتماعي) هو اندي يشكل التعبير الصادر بلاشك ان الثقافة.

(١) - غير م كيلمورد تأويل الثقافات، المصدر السابق، ص ٢١٦

(٢) - غير ت كيلمورد تأويل الثقافات، نفسه، ص ٢١٧

يمكن أن نذكر، إذا أنه يفوق في شدته وحدته حتى النوازع القطرية. لأن
لدي يعمياً، هو الموقف العام. انما عبرت المجتمع عن ثورة الاهتمام
لأنثروبولوجي، وتقبل أهمية دور الفرد وجعل الحاجة إلى شخص
لأفراد من لشر، حاجة توحيفية طورها سور، لشر في كل مكان إلى
«تراكيب رمزية ينظر من خلالها إلى الأشخاص ليس على أنهم مجرد
أفراد غير متمايزين من الجنس البشري، وإنما على أنهم يعيشون أصداً
معينة متميزة من الأشخاص، أنواعاً محددة من الأفراد.»^(١) رأي حال
من الأحوال، يتحتم على المجتمعات البشرية أن تحمل عدد من هذه
لتركيب التي تحدد مكانة الفرد في سطوة علاقاته إلى فاعل اجتماعي
محدد وهناك تراكيب أخرى غيرها تتمركز حول أحد الأنظمة لمرعية
و أحد جوانب المجتمع، وهي لا تتغير بالنسبة إلى منظورات الفاعلين
لمردين من الجهة الأخرى أن «العالم العادي الذي يعيش فيه أفراد أي
مجتمع، وهو ميدان عملهم الاجتماعي الذي يعتبرونه من المسلمات، أن
هذا العالم، لا يسكنه أشخاص من دون هوية أو وجه مميز، بل يسكنه
أشخاص متميزون، ظهرت من الأشخاص المحددين المسموسين الذين
يحتلون محيات موضوعية، ونصبها مناسبة، أما أنظمة الرموز التي
نعرف هذه الطبقات فليست جزءاً من طبيعة الأشياء إنما نبتأ تاريخياً،
وتصان اجتماعياً، وتطلق فردياً»^(٢)

ويذهب عبرت إلى أنه لا فائدة على ما يبدو، حتى لو اخترت التحليل

(١) - المصدر نفسه، ص ٦٠٨.

(٢) - المصدر نفسه، ص ٦٠٨.

لتقائي ليصبح مجرد اهتمام بهذه الأنماط المتعلقة بشخص الأفراد وأن ذلك لا يحذف كثيراً من حساسيتها وصعوبتها ذلك لأنه لا يوجد حتى لا إطار نظري تام يمكن تنفيذها من خلاله أن ما يدعى [التحليل السوي] في السوسولوجيا والاثروبولوجيا على حد سواء يمكن أن يخرج من محايثها انصافين الرطيمية بالنسبة إلى مجتمع ما لنظام معين من تصنيف الأشخاص، ويمكن أن يتباين بكيفية تعبير نظام ما تحت عمليات اجتماعية.

أن نظرية الشخصية في علم النفس الاجتماعي يمكن أن تكشف لحر كيات الباعثة التي تكمن خلف تشكيل وأستخدام أنظمة كهذه كما يمكن أن تقدم تقوياً لتأثيرها على اسية الشخصية للأفراد الذين يطبقونها، وهذا لا يحدث كذلك إلا إذا كان الأفراد المعيون يرون أنفسهم والآخرين محددتين بطريقة ما وعلى هذا لاساس يفكر غير نر ناتأه بل الثقافي بوصفه الحل المثالي الذي يمكن أن يصل إلى أهداف مباشرة فائلاً «أول ما نحتاجه هو طريقه منهجية، وليس مجرد أدبية أو انطباعية، لاكتشاف ما هو معطى بالعمل، وما هو بالفعل التركيب الممهورمي المتجسد في الاشكال الرمرية التي من خلالها يجري تصور الأفراد واقعاً أن ما نحتاجه، ولكن ليس بحوزتنا حتى الآن، هو طريقة متطورة لوصف وتحليل الهيكلية ذات المعنى لسجربة المرديّة»^(١)

السيجة أننا ملزمين إلى حد كبير إلى الاعتراف على قدرة البأول لاثرو نماني أحاله العالم الاحتمالي المحدود أن مجرد سية يجب انظر

(١) - المصدر نفسه، ص ٦٠٨

ليه بوصفه نصاً text يمكن قراءته وتأويله من قس الفرد الواعي باحثاً أو اسماً عديداً، ف «الافراد هم الذين يقومون بوصف وتأويل الافعال والاحداث اليومية بالصورة التي تجعل من حياتهم الاجتماعية والثقافية جزء من الواقع الذي يصفونه ويؤولونه... هذه الاوصاف والاولاب التي يقدمها الافرد في حوارهم Dialogue مع المجتمع بعد حرية من فلسفة الأنثروبولوجيا وعصرها، هاداً في نسق التحليل العلمي»^(١) وهكذا اختلفت كلاً البعرة السهنة للفرد في الثقافة والمجتمع وكتب غيرتر يقول «بيما كانت النظرة للانسان في القرن الثامن عشر تنسم تصويره بعد خلج الاشواق الثقافية التي تحللها، على انه ذلك الكائن المعاصر المميز، فان الأنثروبولوجيا في اواخر القرن التاسع عشر ووائل القرن العشرين احلت محل هذه النظرة صورة للانسان بوصفه ذلك الحيوان الذي يتبدل شكله حين يرتدي اثوره الثقافية»^(٢)

محاولات حادة أخرى لصناعة اشياء بولوجيا تفهم الفرد وتفسر لفرادية بوصفها خروجاً كلياً على الاطر الاجتماعية اطهرتها لبا اعمان بويس دومون L.Dumont. (١٩١١ - ١٩٩٨) الذي اثار اشكالية لاحاق القسري للفرد في الكليات الاجتماعية «الافراد هم نقطة الانطلاق لنا نلتحق من النوع الاول من علم الاجتماع كما هو طبيعي بالنسبة الى المعحدثين، من الافراد الاساسيين لكي نراهم من ثم في

(١) Clifford Geertz After the fact (Cambridge, mass. Harvard university press, 1995), p.22

(٢) - غيرتر كينفورد- تاريخ الثقافات، مصدر سابق، ص ١٤١

المجتمع، بل نحاول أحياناً أن نولد المجتمع من تفاعل الأفراد»^(١) ومن ثمّ تعميم نموذج «المرد» في «العالم»^(٢) أو نموذج «المرد» خارج «العالم» في الأنثروبولوجيا الحديثة عند دراسته للميثولوجيا والمعتقدات الهندية.

واسوعب الاناسة الثقافية من حديد السؤال حول الإرادة والمصير لاساي وتشكلات الأخير في عوالم ثقافيه محضه وقضايا احتجاج لاساي على تحولات البنية عدد الى ساحة الاهتمام في أعمال مارغريت ميد M Mead (١٩٠١ - ١٩٧٨)، التي ساهمت وبشكل فعال وعند ١٩٣٢ في انتشار تصور اسايوي للأنثروبولوجيا وقيل وفاتها ١٩٧٨ كُرمّت بشكر رئيس تأملاتها عن الحيرة الانسانية المعاصرة لقد شددت ميد على ان تصويرين هامين في موضوع علاقة الفرد بالمعل ولاراده الاسايية اولاً عندما أكدت حقيقية فرصية ادورد ساير A Sapir (١٨٨٤ - ١٩٣٩) ان هناك علاقة ساسية بين الثقافة والفرد نكس الاثر لكبير للفرد على الثقافة ومن جهة لاشك في ان مختلف نياط الشخصية تؤثر تأثيراً عميقاً في تفكير ومنجزات وعمل كامل لمجموعه ومن جهة ترسيع بعض اشكال السلوك الاجتماعي - حتى ولو لم يتلائم لفرد معها الا سيب - في بعض الانماط المحددة من انماط لشخصية الانسانية. ودياً تأكيداً ان اشارات المجتمع الى الفرد على نه يجب بالضرورة ان يكون معصولاً عن بقية الناس او ان الاعتراف

(١) دومون، بريس مقالات في المردية مطور انثروبولوجي لاندبولوجيا الحديثة، (المطبعة المرمية بلقحة - بيروت)، ط ١، ٢٠٠٦، ص ١٢

(٢) دومون، بريس مقالات في المردية، المصدر نفسه، ص ٣٥٣

يفرد من قبل الجماعة هذا الاعتراف الذي غالباً ما يكون شاقاً ومزلاً من المستحيل عليه أن يتخوّل في قوله مشاركة أي في مفهوم المثاب الثقافي الذي يحدد استحصبة الأساس مما يسقط عن هذا الفرد جوهر المجموعة الاجتماعية Maneau^(١) هذا الجوهر الذي من الممكن أن يسحبه ولكن بإمكانه أن يستمد منه في بحثه عن مشاركات حديده تتصل في النهاية إلى ملاحظات هامة جداً حول أن الفرد الانثروبولوجي يطلب ويحد أحياناً في التأمل والرسم، في صناعة الأقنعة في موسيقى أو لرقص واسطة للتعبير عن احساسه ب العرلة غير أن هذا الاحساس بالعرلة ليس سوى علامة عن مشاركة افتراضية لم تتحقق بعد. يكون لفرد رغماً عنه نعمها ورحمها.. أدن تقى عنه الانداع وفق ميد «ليس على مستوى الحياة الاجتماعية للأفكار وعلى مستوى الوعي الجمعي ولكنه يعرض إعادة طرح للعلاقات الإنسانية من قبل فردية أصبحت سبب عزلتها خلافاً للعلاقات غير المعلنة وللتجميعات عبر الحفنة»

(٢)

أن قدرة الفرد على تغيير العالم أو تغيير ثقافته وإن لم ترد بوصفها لأنها احتلت مساحة واسعة من المناقشات المعاصرة للأنثروبولوجيا

(١) المان Mana قوة فوق طبيعية غامضة تخلق فيمن نحل فيه قدرة حركية، حرة وشريرة، وتمتعه قوة سحرية، والمانا ميرة عطشى لشخص الذي يمتلكها ويسيطر عليها، يصح عن وجوده فيه بالقوة والسحر اللذين يتصف به مانكها، وينتشر الاعتماد بها بين (البوليسيين) و(الميلانيزيين) انظر مير بومي مقدمته في الأنثروبولوجيا الاجتماعية، ترجمة شاكز مصطفى سليم ص ٦٤

(٢) -دقيو، جان. موسيولوجيا الفن، ترجمة هادي بركابه (منشورات عويد ب - بيروت)، ط ١، ١٩٨٣، ص ٥٢

لثقافية وخاصة في اعمال وتأملات فرنو بواس Frans Boas (١٨٥٨ - ١٩٤٢) والعريد كروبر A.L.Kroeber وحتى ليبي شتراوس الذي كتب حول منهج امستاده بواس «لا يمكن ان نسي ان بواس ادرك خطه الاثنولوجي جيداً أثناء عمله الميداني الاول في كشف اصاله، حياة الاجتماعية لكل تجمع بشري ان هذه التحارب الاجتماعية، وهذه التفاعلات المستمرة، تأثير المرد على الجماعة وبأثير جماعة على المرد، لا يمكن استنتاجها فقط بل يجب ان تراقب ايضاً»^(١)

والواقع ان بواس كان قد كتب «انا لكي مهم التاريخ لا يكفي ان يعرف كيف هي الاشياء، بل كيف انتهت الى ما هي عليه»^(٢) مصيها ن امسالة كلها تكمن في معرفة ما اذا كان ثقافة وحيدة، تحليلاً في عاية الدقة، يشتمل على وصف مؤسساتها، وعلاقات هذه المؤسسات لوظيفية وعلى دراسة التصورات الدينامية التي يؤثر بها المرد في الثقافة وما علسا ان نذكر تعريف تالور للثقافة بوصفها كل معقد تنظم فيه لمعارف، واعتقادات، والفن، والاحلاق، والحرق، والعادات، وجميع لكلمات و العادات الاخرى التي اكتسبها لاسان بوصفه عضواً في المجتمع.

والثقافة في المرد، يمكن ان يأخذ معاء كله بدون معرفة انتطور لتأريخي الذي افصى ان الاشكال الحالية بلوجود لاساني. الا تعني

(١) شتراوس كلود ليبي الاثنوبولوجيا البنية، ب مصطفى صالح، (وزارة الثقافة والارشاد - دمشق)، ط / ١، ١٩٧٧، ص ٢٣

(٢) شتراوس كلود ليبي الاثنوبولوجيا البنية، المصدر نفسه، ص ٢٣

هذه الصيغ ان التأثير في انماط الثقافة اسي تحصر الانسان وهو عضو في مجتمع يعني تأثراً على صور العالم القائم.^(٢)

ان برانس الذي يؤكد كلاً على «دراسة الديناميات التي يؤثر بها الفرد في الثقافة» هي الدراسة الوحيدة التي تستفر عن معرفة كيف نهت الاشياء الى ما هي عليه فانه يعني ان رصد حركة الفرد في الخارج سيمضي بمرحلتين الى الحقيقة بعينها وهذا ما جعده يقول دائماً «ان المسألة تكمن في تحديد العلاقات بين عالم الانسان المرصوعي وعالمه الذاتي مشى يتشكل في المجتمع».^(٣)

على انه تذكر عندما سجل برانسو مالموفسكي Bronislaw Malinowski (١٨٨٤ - ١٩٤٢) وحلفاءه اعتراضاً عندما أكدوا على ان كل بحث اثولوجي «يعني ان يشأ عن دراسة دقيقة تتناول المجتمعات الواقعية والمعتقدات والتقنيات، والعلاقات بين الفرد والمجموعة، وعلاقة الامراء بها بينهم داخل الجماعة»^(٤) وكان مالموفسكي قد كتب في يومياته قثلاً «يقول ان ميس، رادكليف براون، الى تجاهل الفرد تجاهلاً تاماً والعاء العنصر السيلولوجي من التحليل الوظيفي للثقافة - يشكل نقطة الاختلاف الطري الوحيدة بينا - وكذلك النقطة الوحيدة حيث نطلب مباديء دوركهايم ما يكملها»^(٥) كل ما قيل الى الان تلصق به رغبة الباحث الوصحة في ان يقول ان

(١) المصدر نفسه، ص ٢٥

(٢) - المصدر نفسه، ص ٢٧

(٣) - لوري، روبرت، تاريخ الانثولوجيا، ب نظير جاهر، المؤسسة الجامعة للدراسات والشر - بيروت ط ٢ / ٢٠٠٧. ص ١٨٩

لعلوه بشكل عام والانسانية الاجتماعية منها شكل خاص تذهب في اتجاه كشف الافق الرحب اسم الانسان واعطاءه بيده مصير. ومساعدته على اكتشافه بلعالم الذاتي والموضوعي من جديد والملاحظة لاجيرة هي التي لا حد حرجاً في الكشف عنها وتثريها واذا كنت ليوم ناخذ مصطر لكتابه بصيغة العائب وكأني رجل دين يحشى من لاجاءات الشيطانية انني يمكن ان تنه الانا عن سلوكيات الفرد لاساي. فأنتني على الدوام فرداً عادياً ومحالاً للمبحث الانساني من ها وهذا ما يؤكد الواقع ان تساؤلات ها بريقته بالمقاربة مع اسئلة العقول لكيرة التي تحدث عنها لوث فيري^(١) "ولا تتم عن شيء، سوى عن حاجة للتعبير المعني لأنساق التفكير التقليدية التي تلازمت مدقرون، ثمة حاجة لتعبير تصورنا عن العالم على مستوى العقل النظري المحض ومن ثم تغير مجتمعاتنا التي يتأكلها التؤس. رسم هي فعلاً ليست اكثر من ان تكون شكلاً من اشكال مصدعة، نظرية، تطمح الى فهم ولو قطع منه هي الصغر من حنا المعاصرة، وهذا لا يعني على الاطلاق خروجاً عن منطق الموضوعية بل ان عين المنطق ان تنص بمحولات لتعبير ولهذا كتب ليفي شتراوس على الرغم من سيويته النسقية^(٢) ان هناك بالمعنى علاقة متينة بين مفهوم التعبير ومفهوم البنية وهذا يحل مكانة هامة في اعماله^(٣) وعاد لؤكد كلامنا هذا في الفكر الذي مرة حري داهباً الى ان مما يبعث على الصعج ومن السجع الكبير ان نأني

(١) اسد المصنف الحديث في جامعة بريس، ورياً النظرية في مراسي حكومة جوي سار (٢٠٠٢-٢٠٠٤).

(٢) شتراوس كلود ليفي الانثروبولوجيا البسيوية، المصدر السابق نفسه ص ١٨٨

بالادلة تلو الاخرى لشبب أن كل مجمع عرق في التاريخ وانه في تحول دائم، فتلك هي البدايه معينه، ليس المهم ان نشأت قيمة التاريخ وان المهم ان نحاول تحديد معديه ودلالته الخاصة عند من يتبنى المنهج البنيوي ويواجه حقيقة التعبير»^(١)

وعندما نبحث عن تشرع للتعبير عن مستوى اقيم انشاقية، هذا لا يعني اننا داهون بعيداً في التجريد او موعلون في العمق اننا فقط نحاول اعاده مقولات [الفعل والتغير] الى مكاسب لصحيح وعلاقتها لاصيلة التي من حلاها بعد ان اتح نفسيهما في المجال الاثرو ثقافي. ونحن على يقين ان رؤيتنا هذه سوف لا تنفق وقدعات العمل التحريبي وبقاياه التي ماالت لتحكم في مصائر المؤسسة الاكاديمية في مجتمعنا العربي هذا العقل الذي ينكر القيمة الفلسفية هذه انتصورات على عتار انه يملك تأكيدات جون لوك ودهيد هيوم؛ ان الافكار اعامة من نداءع الذهني واحتراعه.

ادن سوف يعترض لبعض على طروحات التفسير الاثرو-ثقافي بلفعالية الانتولوجية للفرد الانساني رغم انها باتت من بديهيات العلوم لاسانية، وليس ثمة مشكله ابدا ان بحريية هيوم تشكل بقيت بلعص رغم انها ترفض اصلاقاً قلدرنا على فهم العالم فهي كيب ومن ثم تعبيره او عادة بناءه لاسها صلا ترفض ان يفتح العقل على العالم وتراه مجرد الية فيريولوجية وطيعنها تنظيم التصورات وتصيد أوامر لعقل الكلي' الكس يملك مافشات مهمة ل' هيجل، ماركس وكولدرسيه واعلب فلاسفة

(١) - شتروس كلود ليفي الفكر العربي، مصدر سابق ص ٧٦

لتفسير والحادثة بوصفها الدليل القاطع والمضاد للتحريية، هذه
 المفشات يندو نها حسمت الامر مد مايزيد على مائه وخمسين عام.
 لقد كتب هبل في [فينومولوجيا الروح] حول قدرة العقل
 وممكنات التعبير فتلاً: لقد «حاولنا ان بين ان حق العقل في تشكيل
 الواقع سوقيه على قدرة الانسان على القول بحقائق ذات صحة شاملة
 فالعقل لا يستطيع الانتقال با الى ما وراء الواقع الموجد بالفعل،
 والى تحقيق ما يسعى ان يكون، الا بعقل شمولي تصوراته وصوريتها
 النديس هما بدورها مصدر حقيقته.»^(١) ورغم معارضة ماركس لرؤية
 هبل تلك لكنه سيعررها بتدعيمات استمولوجية كبيرة يمكنها ان
 تدعم وجهة نظره او ربما نساعدنا على الوصول الى بر الامان من غير
 قلق حول ماحث علاقة الفكر بالوجود فلسالة عند ماركس ترتدي
 مظهر اخر. يكمن في اسحت عن ماهية العلاقة بين افكارنا عن هذا
 لعالم الذي نعيش، والعالم المعاش نفسه؟ وهل نستطيع فكرو ان
 يعرف انعام واقعي؟ وهل نستطيع في تصوراتنا ومفاهيمنا عن العالم
 لو قمي ان نكون انعكاساً صادقاً عنه؟ واحيرا هل نستلث فعلاً ممكنات
 لانقلاب على الانظمة الاجتماعية القائمة؟

ان مسألة مطابقة الفكر والوجود لبعضهما اشكالية الى حد كبير لان
 كثرة الملاسة قد احبر عنها بالايجاب ومن ثم نصلوا عن قراراتهم.
 فأحانة هبل على سبيل المثال. ان ما نعرفه في العالم الواقعي، انه هو

(١) - هبل، فريدريش. فينومولوجيا الروح، تد. ناجي العوي، ط١/١، ٢٠٠٦،

بإسديق مضمونه الفكري، الشيء الذي عده ماركس جزء من «هذا
الوهم الذي يلزم هيجل والملازمة الإحرار جميعهم تقريباً»^(١) بالتالي
إن ماركس لا يرفض أفكاره المركزية أبداً [فكرة الانقلاب]، ولا يشك
ولو للحظة واحدة في قدرة الإنسان على إعادة تشكيل العالم أو تغييره،
به فقط اعترض على التزام هيجل ونوفه عند نقطة تفسير العالم وينتهي
كل شيء، وإذا ما خرجنا على الخارطة الفلسفية في الحس الذي لا ينتهي
في م. وكبها، وأخذنا بفرصة قدرة العقل على معرفة العالم والوصول
إلى ماهية التي عارضها كلياً عماويل كسب في مقولته [الشيء في ذاته]
و صرح العالم لذاته وأمتلكنا قدرة تشكيل الواقع وبناء [العالم] مسكون
قد أصبح العمل الوحيد الذي يعبر عن حالت الإنسانية، أما القبول
بأن هذه الأمان في قدرتنا على التعبير لم تتحقق، لا يطوي عن انتقاد
من قيمة ما حققه هؤلاء الناس بالفعل إذاً الذي حدث هو أن علوم
لطبيعة الإنسانية من عهد جون لوك إلى الوقت الحاضر، عاجزة عن
جعل لعقل الإنساني على أنه من حقيقة نفسه وماهية وشأظه. أو كما
كتب برتراند راسل Man's finite the limitations of human
knowledge^(٢)

لكن وبإصرار من الدعم اللامحدود الذي قدماء هيجل وماركس
لنا فأتت تسائل لا يمكن مهمتها النظرية بالأي هو يكشف العقل

(١) ماركس انجس فيورباخ وهاية الفلسفة الكلامية لالمانية. تاليفات لياش نديين،

ح/ ٤ (دار النظم - موسكو)، ص ٢١

(٢) - Bertrand Russell why I am Not a Christian And other Essays on

Religion Printed in Great Britain, Unwin Ltd 1967

الاساسي عن نفسه ومطوياته من خلال الفرد والقول المستق عنه؟
 م من خلال المجتمع بوصفه كلية متعالية على فعاليات تشكيلها؟ او
 بصيغة اخرى ايها يشكل نقطة انطلاق هذه انفره الاساسية على اعمده
 تشكيل الواقع [العالم] يصعب سانية ايداعية هل هو الفرد ام المجتمع؟
 وعلى ايها يستند دراسة انثروبولوجيه حاده في مصير مطويات الطاهرة
 لفرد- مجتمعية؟

على مستوى لفلسفة الكلاسيكية عد هيجل، مقربة كانط [الشيء في
 ذاته] واعتبار الاحير ان مشكلات هذا العالم وعناصره موحودة خارج
 حدود الدهن الشري، ونظر عبر قابله للمعرفة على الاطلاق، يسعى
 الى المحاولة التي بذلها لانقاد العقل من هجوم السجريين... في دامت
 لاشياء في ذاتها سمأى عن قدرة العقل، فأنه يظل مجرد مدأ ذاتي لا
 سلطان له على انباء الموضوعي للواقع، هذا الخطاب الذي عاد اليه
 هذه الانام مدفوعاً بلا شعور، كانطي فلسوفاً كبير بول ديكور
 Ricoeur Paul (١٩١٣ - ٢٠٠٥) الذي كتب حول اشكاليه
 تجاوز اسية قائلان ان لسية للاشعورية التي يتحدث عنها اسحقين
 لمعاصرين بوصفها بيه تحديات للعقل هي لا شعور كانطي، لا شعور
 من مستوى المقولات وتآلفها اد اسحق يصدد منظومة من مستوى
 لمقولات بدور احالة الى ذات مفكرة لكن هيجل لم يكن ليطر الى هذا
 لانفصال على انه مشكناً يستمويحية أساساً، بل صراع يتحكم في
 ماهية العقل، انه اعتراف الذهن الدحم عن ان عالم الاشياء، انذي
 هو اصلاً متاح عمل الانسان ومعرفة، «اصبح مستعلاً عن الانسان

وصارت تحكمه قوى وقوانين لا يمكن التحكم فيها، ولم بعد الإنسان يتعرف على ذاته من خلالها. في ذات الوقت أصبح الفكر منشقاً على الواقع، وأصبحت الحقيمية مثلاً أعلى عاجزاً، يحتفظ به الفكر، على حين نك العالم المعلي بهوء حارج نطاق تأثيره. واحتق انه ما لم يجمع الإنسان في اعاده روحيد الاجزاء المنفصلة لعالمه وفي ادخال الطبيعة والمجتمع في حظيرة العقل لظفر اي الابد مكتوباً عليه الاحقاد والاحباط.»^(١)

وإذا ما سقنا الاحداث واستدعنا النتائج النهائية للبحث، كانت لاجابة بأن الفرد من خلال الفعل هو من سيعيد تشكيل عوالمه الدانية والموضوعية. عندها سيكون مصطربين بلبحث عن المعوقات اسي تقف امام الفرد والعقل الاسانين لاعادة بناء عوالمهم ابدات موضوعية. هذه المعوقات تتمثل بحقيقة واحدة انه الفهر لدي يتمثل بصورين سامتين:

أولها: فهر الانظمة الاجتماعية للفرد التي ربما لا تشكل عر مظاهر ستلاب للعمل وبالتالي الفعل الاساسي لانها تتحارج عن الانظمة العملية وتمارس قهراً يجلنا الى اناس احاديدي البعد [بحسب التعبير القريب على نفس هربرت ماركيور]. لدي هاجم نخب صعط هذه لاسئلة ويعنف مصادره العسمية لاوى كانت، هبل، ماركس وفيورباخ عندما «اراد ان يقوم بغير العادات والتقاليد السائدة في الحياة اليومية

(١) ماركيور هربرت-العقل والشوق، صدر سابق، ص ٤٦

وإزالة الشكر الخارجي للوجود القائم^١ " ومن ثم اسند كل الانظمة الاجتماعية المعاصرة، مؤكداً ان احديه لعد هي مرض العصر، او هي لمظهر الرئيسي لصحالة الاسان المعاصر وغفلته وللانحراف و لتشويه لدي طراً على حياته من قبل الاطر الاجتماعية فالمجتمع المعاصر لا يجتنب في جوهره، عن اي مجتمع حر مرت به البشرية عبر تاريخها كله.

ثانيها، فھر الانظمة الدينية التي تبس الدس الديني او تتظاهر بالوجه الديني للمرد الانساني، والتي اقعب لاسان قديماً وحديثاً نه مخلوق محدود و[مصاب بلعنة التناهي]^٢، لا يمثلث القدرة على لتلاعب بمصيره الذي كان قد كتب وسجل منذ الارل في اللوح لمحفوظ هذه العكرة القدرية التي سجلت كثيراً في ترويض الاسان لمرد رس ثم استعماده في المجتمعات القديمة التي ظهرت قبل التاريخ في بلاد ما بين النهرين العراق القديم وهكذا في بلاد النيل مصر وانتهى

(١) - احد نيس هادي: الانسان المعاصر عد هربرت ماركيز، المؤسسة العربية للدراسات - بيروت، ط ١، ١٩٨١، ص ١٠٩

(٢) - لقد كتب ريكور في حدى بحيلاته انوافة رعم شحنتها ايتا فيريفيه حول الانسان كائن متناهي وليس شريفة: كنا قد دھنا الى " الرخة في اكتشاف " الخطئة " ان من الضروري ان نكتشف ندي الاسان - وهو مخلوق بريء اصلاً - معطه الخطأ التي يصنع بها خطأ ممكناً، وهذا لا يكفي لسهي لشرح وتفسير معنى البشر، فالكاش الانساني المخلوق فان متناه، لا مرتكب لخطية وعيبا ان يحدد اي من جوانب تناء الانسان هو الذي يبيح لبشر بان يتسلل الى الحقيقة الشرية لالاسان " كل " لا يتجرأ، وكلية هذه هي الامس، ومنها يجب ان يبدأ لتستبين حقيقة ثانية هي توضيح لنوع من " سدس " المعنى " - السامي والشمر بالدس " ريكور نظري لأكرو. جان. نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة، ب معنى هويدي، (دار المعرفة - القاهرة) ١٩٧٥، ص ٤٦

كل شيء.

وسوف نتذكر دائماً أن «القهر كان ولا يزال حقيقة أساسية من حقائق المجتمع الشرقي وإذا كانت أشكال القهر تختلف من عصر إلى آخر، فإنها كانت في جوهرها واحدة، فالقهر والكبت كانا من نصيب الإنسان في كل المجتمعات»^(١)

اسئلة المجتمع

لا أحد يمتلك القدرة على إعادة تشكيل العالم!

هذه محاولة معيقة للاجابة أو التمكر في نمط من الاسئلة التي تقع على الحدود العاصلة بين المصادر الفلسفية التي تطلق منها منذ لبدأ تجاهين نظريين لعلم الاجتماع لانجاء النظري لاول تمثلاً بنظريه لعمل التي تعني بالفعل الفردي وترى المجتمع بوصفه شيئاً غير مستقل عن مجموع افراده وسكوياته، بل هو كنية الارادات المردية. وحين تتصدى هذه النظرية للبية تواجه صعوبة تحديد علاقتها بالفعل بها لانستطيع تفسير الظواهر المتعلقة بالسية على اساس انها ذات وجود مستقل عنه وهذا الاتجاه يطلق ولاشك من فلسفة فريدريك هيجل التي مدته بمقولات خطيرة وهامة جداً حول العقل والمرد الانساني وشكالية لعمل فالحول الحاسم الذي صرأ على التاريخ، يقول هيجل في فيومبولوحيا الروح، «كان انتقال الانسان الى الاعتماد على عقله

(١) - ماركور هيريب. الانسان ذو العدا الواحد برجة جورج طراسني، (دار لاداب

- بيروت) ط / ١، ١٩٦٩، ص ١١١.

وتجاسره على احضار الواقع المعطى لمعايير العقل عندما ادرك الانسان
 اخيراً ان وجوده يتركز في رأسه، في العقل والمكر الذي يستعمله في ساء
 عالم الواقع»^(١) هذه الاتجاه يستند الى العقل والفرد الاسديين اللذان
 يشكلان المجتمع او تتولد عن تفاعلهم ويعرف المجتمع على انه | كاش
 ساي محض | ويحكم الانسان بمعاليه التجاور التي تشكل ماهيته
 هذه الفلسفة التي نم ترميمها واعادة بناءها في سوسبولوجيا ماركس
 وتأثت الفعل بأحكام وتفاصيل موضوعية من بعده في سوسيو وحب
 لفرد الاشكالي عند لوكاش وورؤية العالم وفق الاطر الاجتماعية ذات
 لاعداد الحماية لدى عولدمان ودوقيسو وحاك دوبوا

الاتجاه لشرقي الذي يهتم بالسي الاجتماعية ويتناول المجتمع بوصفه
 شيئاً ما مختلف ومستقلاً عن مجموع فراده او مكوناته، وحين يحاول ان
 يحيط بالفعل الفردي، يواجه صعوبة تحديد علاقته بالبيئة فيما اذا كان
 لا يعدو كونه «نتيجة حتمية من قواعد عملها» *الذات اشعاعها*، م، به
 يتمتع بوجود مستقر عنها»^(٢) وليس بمعذوره تفسير الفعل الشرقي
 «او تأويله»^(٣)، ويستند هذا الاتجاه الى فلسفة كينط التي ترى ان وطمة
 لعمل تكمن في تنظيم وتصنيف المقولات والتصورات وليس لعمل
 هو الموجه الحقيقي للحياة، بل العادة لان التحرية والعادة هما المصدر

(١) هيلم هريديث فتوميتولوجيا الروح، المصدر اسبق، ص ٧٧٩.

(٢) حليل فؤاد المجتمع لنظام البيئية في موضوع عدم الاحتياج، اشكالياته، (دار
 الفارابي - بيروت) ط ١، ٢٠٠٨، ص ٢١٢

(٣) - كرب - من النظرية الاجتماعية من نازسور اي هانرماس، محمد غنوم (علم
 المعرفة - الكويت) العدد ٢٤٤، ١٩٩٩، ص ١٥

لوحيد لمعرفة العقل

الإنساني واعتقاده، بالتالي ان فلسفة كانتظ كانت نصع العربية أمام
 حصان بأصرار عندما الغت اشئت وقصرت المعرفة الشرية على
 معرفة المعطى وقصت نهائياً على ابرعه في تجوره، ولاه لا يؤمن
 بانغير فهي لا تؤمن بالعقل، للفعل والانسان الفاعل والبالى تجهل
 لتأريخ برمته وهذا سخر كولنجود R.G Collingwood في فكرة
 لتأريخ The Idea Of History. قائلاً «لكن ماذا تقصد النظرية
 الوصعية في المعرفة بالحقيقة التاريخية، انها تقصد بحقيقة الشيء الذي
 يدركه ادراكاً مباشراً بالحس. وبسبب هذه المشايبة الخطئة، دأبوا
 طوال عهدهم على التصوير الخطي، لطبيعة الحقائق التاريخية، مما
 نتج عنه من تشويه فعلي لاتح السحت العممي والتأريخي»^(١) لقد
 مُنلت هذه الفلسفة موسيولوجيا بوصعية او كست كرمت ووظيفية
 د. كهاسم الددان اعتبرا المجتمع المعطى الاساس، لوحيد اما الانسان
 فهو كائن اجتماعي محض محدود نوعي والقدرة على الفعل والتصدي
 بتحديات المعطى الثالث. هذه المنظومة النظرية يستحيل وفق تصورنا
 في هذا البحث ان تتمكن من تقديم او بناء رؤية موضوعية بشأن
 من التظاهرات الاجتماعية خاصة وانهم لا تهتم بحركة التأريخ بمقدار
 هيامها بحركة السية وهذا ما أكدته بسوبة يهي شراوس عندما كتب
 ١٩٦٢ يقول، متأثراً بحدود منهج الأنثروبولوجيا الذي وضعه فرانز

(١) - ر. ح. كولنجود فكرة الدريج، برحة عمد نكير حيل. (وراء العلم لحة
 التأليف والترجمة - القاهرة) ١٩٦١ ص ٢٢٢

نوامس] «إن الأثنولوجي السوي يحترم التاريخ، ولكنه لا يجب أن يعطيه قيمة كبرى»^(١).

أذن الاجابات الاثرو-سوسولوجية الحقيقية، هي غير ممكنة مالم تحدد موقعها نهائياً من هذه الاسئلة والتحديات، واداً ما كانت تعتمد تحولات الفعل بوصفه منطلق تفسيري للثب والمحول ام تعتمد تحديات له بوصفها مشكل لتجربه ابشرية في التحليل الاخير؟ هل يعتمد الفرد ام المجتمع في تفسيرها للمظاهرة المجتمعية بمختلف تشكيلاتها؟ والحق امها قضية تعث على اخيرة التي لازمت جميع رموز وعفريت عدم الانسان منذ ماركس مروراً بدوركايم انتهاءاً بمحاولات ميشيل فوكو وجان بودليارد دمج عناصر الرؤية في مجالات لاثربولوجيا ثقافية وسوسولوجيا المعرفة: كيف نحدد نقطة انطلاق لعلم الانسان؟ وماهي نقطة انطلاق هذه؟

١٠. تمتلك وفق النظرية الاثرو-سوسولوجية المعاصرة، طائفتان من نطلق لعلمي الانسان والاجتماع مهمتين حداثاً هما الفعل والنية وامتلك لأن مزالين عيانات يختار بين اسبقية من عن الآخر

كيف نحدد نقطة انطلاق لعدم الاجتماعي؟

وماهي نقطة انطلاقه؟ واداً ك نمتلك ممكنات الاحابة على لسؤال اثنائي، هذه الممكنات التي تنقسم بين الفعل والنية او بتعبير اخر بين الفرد والمجتمع الذي نعدده معبراً اكثر عن مشكلات الدراسة

(١) - شراومس كلود لفي لاثروبولوجيا الويفة، ج/١ اب د مصطفى صالح،

(دراسة الثقافة والارشاد-مثن)، ط/١، ١٩٧٧، ص ٢٠

لحالية. لربما تشكل هذه القراءة محاولة لبعث الاسئلة من جديد على
 نها مستعصيات نحمل بين طياتها تأكيد على العمق الاساسي اكثر مما
 تفكر في الاحابة عن الاسئلة المنبعثة عن فعالية بأويل العام وفي المنظور
 لاجتماعي المعاصر.. لكن في التحليل الاحير ان المشكلة لاساس التي
 تسعى ان توفق في عرضها هي سمكات لتحليل والتأويل الماسيين، هي
 نالسا مدرسين كما رأى عرودي بتشيد موقعا فلسفيا وصعبا، وظيفيا
 و سويا يدعم رؤية سوسيو بوحية تغالي في تأكيد موت الانسان «ار
 سطحيق قصاياه فلا يعود يرى في الانسان سوى دمية معلقة بتحررك على
 حشنة المسرح بحال السي، ولا تقابل من سكرم عن تحرره الا بذلك
 الصلحك الاردرائي الصامت اسير لتتهكم المسمي الذي فاجنا به
 ميشيل فوكو «1926 - 1984» *M Foucault*؟ انا من دون ان
 ستهين بشغل السي و حضوره الذي لا مزية فيه حتى في قلب الفعل
 الاكثر انداعا وحنفا في الظاهر سوف لن تنكر هذا الفعل لمبدع اخلاق
 الذي به وحده يمكن توضيح بروع الانسان و ان نفهم تاريخه^(١) و اذا
 كان ان شرط اشاق الفرد هو ولادة عصر جيوفسفي، يتم فيه تحرير
 لاسان من [ال] التعريف^(٢) فأنا ماصون الى الطريق المعاكس نحو
 عادة انتاج دريح - فلسفي يمكنه فحص الابنية الجيوفلسفية التي

(١) عرودي روجه لبوبة فلسفة موت لاسان، مرحلة خروج طرايبي، (در
 الطبيعة - بيروت) ط/٣، ١٩٨٥، ص ١١٧.

(٢) بقصده الفرد المروي، وكل فرد "من بقية العالم" بحسب صفي
 انظر: صفي مطاع فداشر المحضر، نظرة الاسداد في عة الالفة الثالثة، (الان
 النومي بيروت)، ط ٢٠١١، ص ٢٦٢.

بحدث عنها لدكتور مطاع الصقدي الذي بطل انه انقاد الى درجة بعيدة باتجاه المتخيل الموكوي للاشكالية وفق رؤيه فوكو M.Foucault نفسه الذي يعاي من آلهة الاسد في العصر العربي بعد اعلان ببتشه قتل الاله او موته، لكن ما نعتقد ه ان الاشكالية في المجتمع العربي مجتمعه كليا ان مجتمعتا يعاي من اذلالها الانسان والمرء العربي ذلالاً لم يرى التاريخ منيلاً به قط، اما يقف امام محاولات عبده من قبل المؤسسة العربية السياسية والدينية والثقافية وحتى الاجتماعية لاهاء أريحي ومنظم للعقل والروح الانسانيين، العربيين، واباده شاملة لهم، من هـا كانت محاولتنا هذه لتحرير [أل] الاسد وأعادها اليه من انساق مجتمعيه وسياسيه شريرة فعلاً قدمت سرقتها ونشئها وليس لعكس الفوكوي بحسب طس اسد ان الدكتور مطاع الصقدي

هكذا سحرط محاولات كتابا هدا في تحرير او ممارسة نظرية تحاول لامتساك بالتعاضل الهاربة من الرؤية والنظرية لمفسنة الى المنهج لاشرو - فلسفي امتداداً الى الكشف عن فاق التجربة الاجمالية للمرء لاساني..

الفصل الثاني

الفرد وإشكالية المصير

الانثروبوس والعصاب الثقافي

أسئلة المصير ونقد العلوم الانسانية

تعدُّ قصايا البحث العلمي في تحديد العمق الإنساني والسؤال حول قدرته، أصالته أو صألته، المعنى من وجود الإنسان هنا في هذا العالم، لمغري من دورنه في التاريخ أو حتى أشكال المصير وتحدياته التي تتطرُّ شوقاً تمريو هذا العمق ؟ كنها أسئلة مركزية تمثلت بعدا مصقيا وتشكل محناً تطولر حيا لا يمكن اهماله او اسفاهه من احساب السوسيولوجي لمعاصر على الاطلاق ولا يمكن ان نوضع في نسق الفرصيات لميتافيزمية^(١) تأملات وسؤالات اثرو- ثقافية هامة وخطيرة.

(١) معبر حلقه ايان كريب في نظريته لاحتجاجية عن مضومة الاقوال المتعلقة بطبيعة إشكاليات العالم التي لا يمكن المراهه عليها عن غور (الذكورة التي ترى ان العالم الذي نراه من حولنا هو نتاج لأفكارنا، او العكوة التي تعتقد انه لما كان ادمع جزءا من هذا العالم، فلاند ادع ان تلك الافكار التي يسجها نفس اله التي يمتلكها العالم او فكرة البيويون حول موت الدات - الفاعل والمفعول : الأشخاص - وهو

تم الانسلاف عليها أو تجاوزها وربما إهمالها. ليوم في العلوم الإنسانية Human sciences بوصفها أسئلة وحمايا لها مجالها الخاص الذي يطلق عليه ليوم [الميتا انثروبوس] "Meta-anthropology على عتار أن مذهب السحت وإيانه في تلك العلوم Human sciences تنجبه إلى رصد الإنسان والعالم بوصفها موحودات حقيقية راسخة وليست معينة ناشت في أصالة أعمدتها وقضاياها بحثها الأساسية على عتار أنها تخصصت هائيا من أحكام الأسئلة الفلسفية وما علق بها، لقد أصبح للفكر الأسس في الحالة الوضعية بحسب أو كست كوت «استحالة حصوله على معدن مطلقة، وحين اتضح له ذلك، فإنه قد عدل عن البحث عن أصل العالم وعن معرفة العمل لكامله ليطورها، والمعنى، فاقصرت فقط على اكتشاف قوانينها الحقيقية باستخدام الاستدلال والملاحظة بأفتراسها معاً»^(١) لقد الحق أو كست كوت تلك

شعور وثيق بالسيطرة والمكره التي يهاجمها هؤلاء السيورون هي أن الشر هم الذين يولفون أفكارهم وأفعالهم. ويفترضون ندلا من ذلك تصورهم أن الشر هم صانع لأفكارهم، وأن أفعاله لا تتحدد بواسطة أحياراتهم وقراراتهم، بل هي نسخة لسهة لكامله في أفكارهم أي في منطق تلك الأفكار (وهي بمجموعها أفكار لا يمكن اثباتها أو ناكيدها ولذا يتعين التسليم بها نسبيا، بالرغم من وجود أدلة قاطعة ضد هذا التسليم) نظري كريست ايدن النظرية الاحتمالية، (ص ١٦٨)

(١) أيا - انثروبولوجي - ما وراء الانثروبولوجي Meta anthropology وإيانه - انثروبوس ما بعد لاسان صكه سبي Bidney شاره أن النظرية الخاصة بمسائل الواقع الثقافي وطبيعة الإنسان أو دراسة الدروس الأساسية ذات المنهج خاص المتعمقة بطبيعة العالم والإنسان ووجوده في بيئته الثقافي معين

(٢) - د. سعيد قاري محمد. علم الاحصاء، الفلسفة، ج ٢، (دار الكتاب العربي -

القاهرة)، ط ١، ١٩٦٧، ص ٦٢

لعلوه كثرة من حرة اقتراحه هذا تعديلاً لحالات الفكر عن البحث في المطلقات وعن درسه العالم ومصره وفعاليه لمرد لاساني. انتجت مرجحة من انهداتي بدأت عام ١٩٣٥ ولم تنتهي عنده فقط اشار دموند هوسرل Husserl Edmund (١٨٥٩-١٩٣٨) في عام ١٩٣٥ اي قبل مونه ثلاث سنوات في محاضرته الشهيرة^(١) 'حول تلك الارمة التي بدت به عميقة الى درجة انه ساءل اذا ما كنت اوربا قادرة على تجاوزها، وقد اعتقد ان جذورها تعود الى بداية العصور الحديثة، الى غاليليو وديكارت، وسببها الرئيس يكمن في ضيعة العلوم الاوربية لاحادية الجانب والتي اختصر العالم في مادة للاكتشاف النفسي او لرياضي و استبعدت من افانها العالم الملموس للحياة لقد دفع سوانعلوم لاسانية في اندق الاختصاصات، وكلها اردادت معرفة الاسان نظورا رداد ضياعه وضباع العالم من حوله وكان هوسرل قد نوه ان في [ازمة العلوم الاوربية] الى ان ارمة المصير التي كانت نعيشها اوربا حينها تعود في قسم كبير منها الى التطور الاعمى للعقلنة العدمية والواقع ان لعلوم الانسانية حينها كانت تقدم نظرة ريبسية وموضوعاتيه حاصلة وهذا فهي تعرض العالم و لطسعة والحياة من كل دلالة اراء، وكتب قائلاً «ان المصير الذي نعاي منه في حياتنا ان ليس لهذا العلم شيء يقوله لنا اما القصديا التي كان العلم يخرجها من دائرة اهتمامه هي بالضبط

(١) "السايبكولوجي وازمة العلم الاوربي" كان عنوان محاضرة هوسرل التي القاها في جامعي ميونخ وجامعة براغ في تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٣٤ بدعوة من جامعة براغ الفلسفة من اجل بحاب الفهم السري التي كان هوسرل عضو سرفا فيها، وكان قد طور هذه المحاضرة الى كتابه ازمة العلوم الاوربية والنسويولوجيا الترانسدنالية

ثلث الأكثر اشغالا ذلك ما هي القضاة التي نعلن بالمعنى او بعياث
 المعنى عن كل وجود انساني»^(١) انها النتيجة المنشائمة التي توصل اليها
 هوسرل، ان هذه العلوم لا تستطيع ان توضح الانسان، لانها تقصي من
 ميدان العلم كل الامثلة التي لها علاقة بالوجود الانساني، مشكلة المعنى
 ولغويه والحرية والتاريخ، «ان علوماً لا تهتم إلا بالوقائع صعب شراً لا
 يعرفون الا الوقائع كثيراً ما نسمع بأن العلم ليس له ما يقوله ناسي
 المحنة التي تلم بحبائنا، لانه يقصي مدائبا تلك الاسئلة بالذات التي
 تعتبر هي الاسئلة الملحة بالنسبة للانسان المعرض في ازمته المشؤومة
 لمحاولات مصيرته»^(٢) كما قد مارس العلوم الانسانية تعيب بمهج
 لاوالت العقل الانساني بحسب جيروفيتش G.Gurvitch^(٣)

(١) - دورسي جان فرانك ١ فلسفات عصرنا سارانيا مداهها، (مشورات الاحلاف
 - الخرائط)، ط/١، ٢٠٠٤، ص ١٤.

(٢) - هوسرل، دعوى ازمة العلوم الاوروبية، القبول مسووجيا، بر استبدالية، المصدر
 نفسه، ص ٤٧١

(٣) - اكد جيروفيتش على اهمية دراسة لعلاقة بين علم الاحياء والفلسفة، تبس لعلاقة
 التي تحفظ على لدوام بحيوية رائعة ورأى، انه لا يمكن فصل تاريخ الاجتماع عن
 تاريخ الفلسفة ولا قصاصهما لا شكائهما معبر ان المشكلة التي يراحمها علم الاجتماع
 اليوم لا تتمش بالفلسفة انما فلسفة التاريخ، بذلك انتقد الرؤية السوسيولوجية التي
 تبحث عن عامل مهمين في حياة المجتمعية، لانها لا تلاحظ ان هذا العامل يرجع الى
 اعراس فلسفي سبق نقد وجد جيروفيتش ان تطوري نظريه سوسيولوجية، امرا
 محجين من غير ملاحظة الفلسفة واصاقتها، لانها تؤس لأخر انما هيية الراصحة
 وسمح بتميز المهم من العرضي واكتشاف امحيوه داخل العلاقات الذي يشكل
 هدفاً لأي علم. وهذا ما فهمه كوت لما عاد الى بونان، وفوركييم لما عاد الى كسند،
 وماركس لما عاد الى هبل وسوبر، نظري حسن فؤاد، المحمم، النظام، التي في
 مرصوع علم الاجتماع وشكايتة (المرابي بيروت)، ط/١، ٢٠٠٨، ص ٧٨ - ٧٩

ولربما ننفق قليلاً مع المذكور الصعدي أنها لمشكلة فعلاً أن
الإنسانويات لم تكن لتسأل: «أين الفرد، لم تكن لتبحث عنه، كان لها
سؤال آخر كيف يُفهم الفرد حتى السؤال الثاني كان مسبوقاً بالمثل
الذي تقترحه الإنسانويات عن الفرد، لكي تشرع في تأصيل الشروط التي
سمح بأنشأه، بحسب هذا المثال السابق على وجود الفرد عينه»^(١)

وهو الشيء الذي لا يذهب بعيداً عن ملاحظات كارل بوبر
K Popper (١٩٠٢ - ١٩٩٤) الذي كشف عن أن تلك العلوم لا
تقول الحقيقة أبداً ولا تعمل أكثر من مواجعة الحقيقة بأفراضات " لم
بعد هذه العلوم معرفة حاصلة، صارمة وحالية من أي افتراض مسبق،
بل تغيب فيها الحاجة والبرهنة على العقل والحقيقة، أنها حاصلة
دائماً لتقل لتمثيل والنموذج ودرهانات البسطة " ومنعرف لأن كيف
سم شحيص أزمة لعلوم الانسانية بعمق في حضريات ميشيل فوكو
M.Foucault

قبل ذلك سندهم لمرى ماذا نعي لعلوم الانسانية وفق تعريف
فوكو لها؟ لم نكن العلوم الانسانية لتظهر عندما نمر، تحت تأثير
عقلانية ملحة أو مشكلة علمية لم تلق حلاً أو لبس عملي آخر، ادخال
الإنسان طوعاً أو كرهاً أو بسجاس سبي في عدد من المواضيع لعلمية بل
ظهرت يرم فرض الإنسان نفسه في الثقافة العربية باعتباره هو ما يجب
لتعكير به وهو ما يجب أن يعرف في آن معاً «ذن لقد ظهرت العلوم

(١) - صعدي مطاع، لقد نشر المحضر، نظرية الاسداد في عة الالفة الثالثة، (الأنباء
النومى - بيروت)، ط ٢، ٢٠٠١، ص ٢٦٨

في القرن التاسع عشر الذي كان له دور حاسم في تقرير الوضعية التي يجب ان تخصص لعلوم الانسانية بوصفها تلك المجموعة من المعارف لكن حتى هذه العبارة قد تكون أقوى مما يجب. سفل بالاحرى من غير تحيز. هذه المجموعة من الخطابات التي موضوعها الانسان بما له من خاصية تجريبية^(١) وقد كان فوكو عن علم ثم ويعرف جيداً «حجم المعارك التي حلها البحث عن وضع مميز للمرد الانساني في حضن الانسانيات. بين تحليل تكويبي ام سيوي؟ شرح ام فهم؟ حواء الى الادبي ام ابقاء التفسير على مستوى القراءه في الحقيقة، لم يظهر كل هذه النقاشات بطريقة ولا استمرت طيلة تاريخ العلوم الانسانية، لانه كان على هذه الاحيرة ان تواجه في الانسان موضوعاً من التعقيد بحيث لم يتم بعد ايجاد مدخل وحيد اليه»^(٢) كان المهم ان نصل، بحسب فوكو، الى تعمق ما يوجد في هذا العالم. ولا شك ان الروز التاريخي لكل من علوم الانسان حصل بالتزامن مع مشكلة ما او حاجة ملحة او عممة نظرية كانت ام عملية؛ كان بالطبع «لا بد من ظهور المعابر التي مرصها المجتمع الصناعي على الافراد كي تنشأ السايكولوجيا وتتكون شيئاً فشيئاً كعلم خلال القرن التاسع عشر وكان لا بد ايضاً من دور شك من بروز المحاطر التي احدثت منذ الثورة الفرنسية تضغط على التواريات الاجتماعية وخاصة على ذاك التوازن الذي اشأ البرحوارية، كيم يظهر

(١) - فوكو ميشيل: الكلمات والاشياء، ترجمة مطاع صدي واخرون، (مركز الانباء القومي - بيروت)، ١٩٩٠، ص ٢٨٣

(٢) - فوكو ميشيل نفسه، ص ٢٩٢ - ٢٩٠

فكر دوطابع سوسيولوجي»^(١) ولأن ملاحظته ماركس المطرود من جنته فوكو يشكلها حساً لاوعياً ربما، محراً يتحصى وراء أفكار فوكو نفسه ويسعى الى ابصاح ذلك بعد ان ينتهي من بعد الانسانيات بعد الاخير وسدو ان تحذير فوكو من الارلاق الى مستقعها سيؤدي بنا الى اقية مطلحة فمن انؤكد حسيه « ان العلوم الاستتاجيه والعلوم التجريبية والفكر الفلسفي، سوف لن تكون مهدده بالارلاق الى العلوم الانسانية او التلوث بعيوها ان هي لم تستمخاها لخاص لان هذا النوع من المعرفة التجريبية التي نطس على الانسان والتي يمكن مؤقتاً الاسمرار تسميها [علوم انسانة] كما جرى العرف، حتى قبل ان نعرف بأي معنى وضمن اي حدود هي حقاً علوم»^(٢) تشكل قلاً منطقاً لموضوعها الاساسي عند فوكو لان الانسان لا يشكل في نظر العلوم لاسانية ذلك الكائن ذا الشكل اميز، بل هو ذلك الكائن الذي يكون داخل الحياة التي يتمي اليها نكل جوارحه، تمثيلات يعيش بقصتها ويمتلك من حلال قدراته اعروة على تمثل الحياة بالذات، ان موضوع لعلوم لاسانية ليس ذلك لاسان المكرس منذ فجر التاريخ او منذ طلالة عصره الذهبي للعمل؛ بل هو ذلك الكائن الذي يشكل، من حلال امكان الانتاج التي تتحكم بوجوده، تمثيلاً عن هذه الحاجات، وعن المجتمع الذي يشع من حلاله و معه و ضده تلك الحاجات . ليس هناك علم الاسد الا اذا انكب عن الطريقة لي يمثلها الافراد

(١) - فوكو ميشيل، نفسه، ص ٢٨٦.

(٢) - فوكو ميشيل، نفسه، ص ٢٨٧.

والمجموعات شركاءهم في عمليتي الانساح والسادل والطريقة التي يسون بها أو يجهلون، أو يجهلون تلك الأولوية وموقعهم فيها، واسلوب تمثيلهم للمجتمع الذي تتم داخله، { نيك الاوابية }^٣

والنتيجة ان تحدث عن علوم انسانيه في كل الحالات الاخرى بحسب فوكو أو كل من اشعل بقضايا ما بعد الحداثة والنيوية لا يعدو كونه مغالاة كلاميه، سمعهم كم باطله وفارعه كل تلك المفاهيم المركبة لمعرفة امكان اعتبار مثل هذه المعارف علمية حقاً وماهي الشروط التي يجب ان تحضرها لتصبح لها تصحيح كذلك ولتؤلف جزءاً مهماً من الاستيعابية الحديثة. ويصرح جدياً وموقفه يبدو اكثر شائناً في رؤيته عندما كتب «لا جدوى اذا من القول ان العلوم الانسانية هي علوم خاطئة، بل هي ليست عموماً على الاطلاق، والتشكيلات التي يحدد وضعيتها وتجدرها في الاستيعابية، الحديثة تمنعها كنياً من ان تكون علوماً لقد كويت الثقافة العربية، بحسب اسم انسان، كائن بحسب ان يكون لحمة اسباب مترابطة، ميداناً وصعب للمعرفة، ودون ان يكون بمقدوره ان يشكل موضوع علم»^٤

مع لوسيان غولدمان^٥ تتحور هذه الاشكاليات والنقاشات لنظرية والشائيم الفوكوي الى شكوك استمرت طويلاً عبر تاريخها

(٣) فوكو ميشيل الكلمات والاشياء، المصدر نفسه، ص ٢٨٧.

(٤) فوكو ميشيل الكلمات والاشياء، ت. مطاع صفدي واحرون، مركز الانباء القومي - بيروت، ١٩٩٠، ص ٢٩٩.

(٥) - غولدمان، لوسيان الملفقة والعلوم الانسانية، ب د يعب الانطكي، مراجعة د محمد براءه (الاجلس انضامي الاعلى دمشق) ط ٢ في ١٩٦٦.

بعد مرورهُ سقرداب عولدمان Lucien Goldman الذي نعتها مع البحث الوصفي لتحريثي الذي يتكاثر اتساعه ووزنه، بانفشل لأهما يعييان معاً التحويلات الوعية لنسبات الاجتماعية كما يعييان لعدد السارحي للوقائع الانسانية، ان تراجع العلوم الانسانية المتصححة بنفسها لتي كان عليها ان يوحه في الانسان موضوعاً من التعبد، بينما لم يتم لي الان أيجاد مدخل وحيد اليه. يتصح من ههها ههه العلوم نسبت تحليلاً لما هو الانسان بطبيعته من م تعد كذلك، انها بالاحرى تحليلاً يمتد بين ما هو عليه الانسان في وصعيته وما يحول هذا الكاش ان يعرف [او يحاول ان يعرف] ماهي الحياة واي معنى و معنى لوجودنا في هذا العالم فباله تلك المصائر التي تتطر التهام حطى إنسانية صانه إليها. انها الاسئلة التي تم أحالها إلى الميتافيزيقيا " Metaphysics لتتجر عليها عمليات تجميع وترميم لكل ما عساه أن يفعل القلب ويؤجج لاحتجاج وبشر القته لدى الفرد والجماعات الراحية لداتها راء المصير ولا معقولته.." " فاعلم الاجتماعي الذي سار مع أوكست كوت A. Comte (1798-1857) وأميل دوركيم E Durkheim (1858-1917) نحو استقلال كامل قرر ترك بوصيف الانسان الفرد جانباً لانه ميدان معقد ذو معطيات وتعريفات

- (١) الميتافيزيقيا Metaphysics ما بعد الطبيعة او فلسفة المطلق، اسرار الوجود وحقائقه الموحود مثل يبحث في المعنى من وجود هذا العالم والانسان فيه بوصفه صياغة امية هية وبهاية للمصائر المتعددة مدالار
- (٢) - سكارس، روبرا: موسولوجيا الادب، ترجمة أمال هوموي، (مشورات عويدات - بريوت باريس)، ط١/ ١٩٧٨، ص ٣٣

مربية جداً، منحها إلى المجتمع Society الوجود الكلي والحقيقي لو جيد - الذي سيشكل مجال الرصد العام للميزياء الاجتماعية في فلسفة كويت والعصاة لهاني لدجور الاجتماعي المسبب إلى الحل عند دور كاسم في خطابه الشهير: «إن الله ليس سوى تأليه المجتمع لنفسه نفسه، وإن المجتمع لأعصاته ما هو الله للمؤمنين لأن نوعي الجماعي يتفوق على التجربة الفردية»^(١) أو قوله في ذات الاتجاه «ير الله والمجتمع ينبغي أن نختار، وهذا الاختيار تركزي حادياً إلى حد بعيد لأنني لا أرى في الألوهة غير لمجتمع متحلياً ومتصوراً رمزياً إن المجتمع مجرد نفسه على مقاس أو على صورة الألوهة»^(٢) هذه الفكرة التي عدها دور كاسم مفيدة لأنها هي في نظري على الأقل فكرة ميتة سلبتها وتزف محطراً على مستوى انقارية بين مستوى الأمان الذي يمكن أن نجنيه الله للبشر، فراداً وجماعات، ولدي لا شك فيه على الإطلاق، ولتحطيم اندي يمارسه ويمكن أن يمارسه المجتمع وبعبرانه السياسية ممثلة بالدولة على هؤلاء الأفراد واندي لا شك فيه هو الآخر، لكنه قرر ذلك اسناداً لي فدعائه أن الحياة الاجتماعية يجب شرحها، «ليس بأفكار الناس الذين يحيونها، بل وفق تلك الأسباب الكامنة والتي لم يكتشفها الوعي، وقتها فقط بدى له دور كاسم، به هذه الوسيلة تحديداً، يمكن أن يصبح

(١) د. لبيب. حال. دور كاسم، ترجمة مسعود الخوي، (الموسسة العربية للدراسات

والشر - بيروت، ط/١، ٩٧٨، ص ٥٥

(٢) - دور كاسم، حال. دور كاسم، ترجمة مسعود الخوي، (الموسسة العربية للدراسات

والشر - بيروت، ط/١، ٩٧٨، ص ٥٥

الناريج علماء، وإن توخّد السوسبولوجيا نفسها^(١) الذي دفع بـ جورج سوريل G. Sorel أن يقدم في عرض نقدي طويل من كتبه - قواعد المنهج السوسبولوجي - رداً نقدياً على بدعة دوركايم وقواعده المنهجية لدراصة الأشياء في ذاتها ولذاتها.

شهد عما سبق نظراً على الأقل نقولاً دراماتيكاً لمقولة المجتمع في نظرية دوركايم إلى «سنة ذاتيه وميتافيزيقية، عملاً لا يمكن أن تلبه المرافقة الدائمة، بل هو مجال يمكن معرفته مع بقائه مجهولاً بالنسبة للتفسيرات المسبقة التي لا يمكن الوصول إليه»^(٢)، هذه الرؤية التي عادت المجتمع بنية دائية ومطلق جديد أهدت الناس دانيتهم وصيرتهم شياء أو حتى أشباح تنهه عاخرة عن لفعل في أقبية اجتماعية منظمة، تغريبية وتعسفية

على أننا لا يجب أن نستحلف بالمحاولات اللاحقة التي قدمت نهادح ظارية في الأرو - وأرجو - أو الأثرو وأرجو - وحتى ومن رؤى مرة جديدة إعادة سئلة المعنى Meaning والوجود، اللسانيين إلى المقدمة وإلى أولويات اهتمامها فكتاب جورج هربرت ميد [العقل والذات والمجتمع] مع ظهور الحمايات عقريّة في علم الاجتماع ون لم تأخذ إلى الآن مكانها الطبيعية إلا أنها بدأت تنسجى إلى القمة بذكر منها علم

(١) دوركايم اميل النحلة الفلسفية، شرين الثاني ١٨٩٧ ينظر في كتاب سوريمور في سوسبولوجيا مادكس وفلسفته لاجتماعية، ب. محمد حافظ يعقوب (أدار دمشق - بيروت)، ط/ ١٩٧٢، ص ٦٣.

(٢) - Lukes. Steven: Emile Durkheim his life and work a Historical and Critical study (A 1 the penguin prees E p.1973) p 207

لاحتماع الظاهراتي Phenomenological Sociology وعلم الاجتماع الوجودي وعلم اجتماع الحياة اليومية هذه الاتجاهات التي تسعى نحو الابتعاد عن أي نظرة ترى أن المجتمع كياناً قائماً بذاته مستقلاً عن أفراده المكوّنين له ولتركيز على الأساليب التي يخلق بواسطتها لشرع عالمهم الاجتماعي بعد هذا ظهرت في موارد المحاولات لرامية إلى الخلاص من المجتمع، العناء، أو على الأقل رفقه بوصفه بيئة متعالية ظهرت لديها موسولوجيا ما بعد سيوية [التوسير، هيرست] وموسولوجيا ما بعد الخدائه بصفاته يعاينه الدقة الشكلية نورط الإنسان مع [مجمع فصامي] بحسب تعبير حاك لاكن، تنظران إلى المرء الإنسان على اعتبار أنه «مدموع وممروى، بواسطة رعايته اللاشعورية وبالوسائل المتناقضة لأدراك الحياة، وأنه موضوع بين حطبات مستقلة عنه»^(١) ربما أن لرؤية الجديدة لناحية عن موسولوجيا ما بعد لحداثة لا ترى الذات في المركز كما نوهت في مجال سابق، بيد أن هذه النظرة مارانت بحسب كرسب تتحدث عن الاحتار والفعل والذات والشعور بالذاتة التي يحكم اعتبارهما في مجال ما بعد حدانوتي نوعاً من السيرة وحين دوما تتناقضاً وتمرقباً أربا تلك القوى التي لا قبل لها بها، تحدنا وفي بعض الأحيان ندفعها بأنقيها لا نرغب في السير نحوها بيد أننا في نفس الوقت في صراع مستمر بلسطرة عليها، ولعل غاية ما يحسب أنه هو أن مركب تلك القوى من دون أن يسقط وتسحق بأقدامها»^(٢)

(١) - كرسب. بيان النظرية الاجتماعية من برسونز إلى هابرماس، مصدر سابق، ص ٢٨٨

(٢) - كرسب. بيان النظرية الاجتماعية من برسونز إلى هابرماس، المصدر نفسه،

ربما علينا ان نلقي بنقلنا او نقف طويلا امام تيار ما بعد الحداثة ذات
لوحة الانثروبولوجية، المشت بأصرار والمائل بامانة وقسوة في اعمال
مشيل فوكو. موت الانسان الذي عمل هتداءً بنصائح عراب الحداثة
وما بعدها «فريدريك نيتشه» انعميق في رؤيته، بقدر قلب فوكو رأسا
على عمق الطفرة الدارجة عن العلاقة بين السلطة والمعرفة، ولئن كنا
عندنا على اعتبار المعرفة اداة تمسحها انقوه لعمل اشياء لم يكن باستطاعتنا
لتقيام بها من دونه، فأن فوكو يرى اليوم ان «المعرفة هي في ذاتها قوة
وسيطرة، رسما على الاخرين، لتحديد لهم، اي ان قوة المعرفة ما عادت
اداة للتحرير واصبحت اداة للاستعداد»^(١)، وحاك دريدا Jacques
Derrida في نظريته حول المعنى وتأكيده انه لا يوجد [مدلول متعالي]
لا يوجد من يعب دور الاله في هذا العلم، وحاد بودريارد Jean
Baudrillard الذي قدم تلميحيات وتحذيرات لا يحسن نجيورها
على الاطلاق «لقد وقع الانسان اسير العلامات اي لسبح عن سبح
عن نسح، بطريقة ناتت تعتمد اي اتصال بالعالم الخارجي»^(٢) بعدها
سصل سوية في يقين ثابت يؤكد ان البديل عن هذه النقوضي النظرية في
لنوسولوجيا هو «غلابا انثروبولوجيا مع «اصحاء شيء من الاستقلالية
على الفعل»^(٣).

(١) فوكو ميشيل تاريخ حياة الجنسية، مصدر سابق، ص ٤٤

(٢) - كريب مان النظرية لاجتماعية من مارسور في هيرمانس، مصدر سابق، ص

٢٨٠

(٣) - كريب. ايان، المصدر نفسه، ص ٢٦٣

لاشك ان نظرية ما بعد الحداثة تحيرنا بالمربد عن الفعل واهمية الفرد
 للفعل في العقل الغربي. هذه الاصرر والتأكيد المستمر على قيمة الفعل
 نابع عن ان ما لا نستطيع تحييه في واقع الامر هو لاحد بمفهوم ما
 بفعل اندي بعيدا الى فكرة التمرد عند الير كامو الذي يمدننا بقدرة
 على الوصول الى العالم الحقيقي المستعد والمهم في البحث الاجتماعي
 لمعاصر. لكن نظرية ما بعد الحداثة برودنا بهم اعمق لمفهوم الدانية
 مقارنة بنظرية الفعل على فتراص فكرة مسقة بسيا عن الذات
 باعتبارها هي التي تختار وتعمل

الفصل الثالث

نحو تقنية انثروبولوجية للأفاهيم

" في رساله موجهة الى روبرت ليتمان *R. Lietman* مؤرخة في ٩ مارس اذار ١٩٢٠ وهي منه وفاته، كتب ماكس فيبر *M. Weber* اذا كنت قد اصبحت مهتماً عالم اجتماع فكم يبدل قرار تعيبي) وذلك لكي اصبح شكراً اساسي تهديه لهذه الماديين الماتمة على ان من مفاهيم جماعيه مزال تبجي، نجوم بأسماء او تعبير اخر. لا يمكن ان يحجم علم الاجتماع الا من افعال احد الافراد او بضعة افراد او العديد من الافراد المنفصلين، لذلك يقتضي تبني طرائق فردية معاصر للعنى

ماكس فيبر

الافاهيم الانثروبولوجية

واشكالية التوصيف

إحدى المآزق الكبرى التي يمكن أن تطيح بموضوعية العلوم الاجتماعية - وفقاً [بيير بورديو] هو «أساليب أي وضع قواعد للفعل والسلوك الاجتماعيين وفعاليتها في البنية ثم تحاول تفسير الظواهر الاجتماعية بناءً عليها، ما يؤدي بالضرورة إلى جبر الظواهر واختزالها لتلائم عبوه هذه القاعدة أو تلك»^(١) الذي جعل [بورديو] مشغول على الدوام بإشكالية إعادة احتار مفاهيمه الأولى على محك الممارسة بحيث جعل من الواقع الاجتماعي هو المرجع الذي يحدد ويشذب ويعدل ويوسع من هذه المفاهيم باستمرار - فحاشاً على رشاقة علاقتها بتحويلات الواقع وللفعل والمعنى الإنساني المسي عليهما انطلاقاً من هذا اخترا في هذا البحث عدم إيراد تحديد إجرائي للمصطلحات [وفق القاعدة] رغبة في ترك الحرية للقارئ أن يتسها في سياق قراءتها سكتشف

(١) - بورديو، مير، مقدمة أخرى، محوالات بأنجه سوسولوجيا انعكاس، ب احمد

أحمد، (ميريت - القاهرة)، ط١/ ٢٠٠٢

باستمرار تطور المفهوم والمصطلح وبشعر بالحرية أمام تعدد المعاني
 غامضاً مع حركة المفهوم ونحولاته بدلاً من تقييده في إطار يقضي من
 حدود هذا المعنى ويكس عن أنفاسه. إذاً سترد مفاهيم البحث بعبارة
 [الفرد **Individual**، المصير **the fate**، الفعل **Doing The**، النية
Stricture، لذات **self**] على أنها ذات أبعاد مفهومية ومتشعبة من
 قبل لقاريء والملقي، بالتالي ستحمل معانٍ مختلفة ومتغيرة ومقترحة،
 ستشكل بعضها مفهوماً ثابتاً، قاراً، مدركاً من قبل ومن قبل القاريء
 يصاً والمعنى، لاخر متغير وفقاً للسياق الذي سرده فيه سيكون عندها
 مفهوم أو افاهيم تعبر دلالاتها وفقاً لموقعها في سياقات اللغة والنوصيف
 ستحمل معانٍ جديدة وتكتسب سمات معبرة فافهم؛ المصير **The**
fate على سبيل المثال سيدخل أي مسرح البحث ليس بوصفه ماهية
 محددة سقاً ومرسومة بخطوط تقليدية وقوالب حاملة بل سيدخل
 وفق توطيئاته في مجتمع العراق القديم وسفس اللغة، لكنه سيتطور
 مع تطور حركة البحث، وستدخل، الذات كـ شخصية رئيسية وهشة
 متجددة تترك آثارها على السطح مباشرة للوهلة الأولى، فيما تنحصر
 وتعمل ما وراء كواليس البحث عن الفرد الذي ستساهم بصياغته
 هائياً لوهلة أخرى، فيما ستظهر البنية **Stricture** بوصفها عدو قبيح
 يشطي مكوناته ويتحرر بقتل نفسه من حلال الفرد وماهية وثقافته
 لانسانية، ابها سسل من دوركيم مقوله الجميلة حول المجتمع
 «يقال أن المجتمع في لحظات تشعاعه التركيبية، يهدم نفسه بنفسه من
 حلال الأفراد» ومن ثم يسبح الفرد في مهابة البحث من تحطيم أيها

لثيولوجية وتمرق تابوهاها. هذه الصعالية التي تتداخل مع تراحيديا
لوصح الاسدي في تلك اسي انطركيه مؤديه الى ما يشبه عملية انتحار
دتي لتلك المجتمعات عندما ينف حائر عاجر امام حركة التاريخ
وتقدم المجتمع في الجانب الاخر من العام

الفرد، الافهوم وصباية الانكشاف الداتي

ربما عينا ان نضع بعض من الملاحظات الاساسية حول تحديد افهوم
لفرد Individual، قيل اطلاق مناقشنا هذه حول المقولة القلفة،
وستوجه السؤال الى انفسنا: ادا ما كما سكتني بشر وحيات ثرولوجية
حول الفرد؟ من ن لفرد Individual يشكل مقوم فلسفي ولا تم
تطبيقها ثرولوجيا فيها بعد، او استعدتها المناقشات الانثروبولوجيا
لمعرفة؟ والواقع اننا مضطرون اراء سؤال اعلاه اخذت بصراحه مع
نفسا والفاربي بوصفه يتحمل جزء لا يتجزأ من قصاي النص الخالي
ومسؤولياته. لقد وضعت مقولة الفرد، معروف حرج جدا، والحقيقة
لبي تتحفي وراء الخرج، ما وجدد الفرد بوصفه مقولة البحث
لاساسية، هي خارج اهتمام اغلب العاملين في البحث الانثروبولوجي
او على الاقل هكذا كتنشفا، من اسالم نجد ولو تعريفا واحدا للفرد
و للمصير من بين حسمائه مصدر في الاحتجاج والانثروبولوجيا تم
مراجعتها وحصها ونحصلها من قلنا بأشياء محاولات تعريف قبة
غير مستقرة على المستوى الاجرائي وجداه في مقد في الفردية:

للاثنوبولوجيست الفرنسي دومون^(١)، ومعالجات عامة في كتب أخرى غير مترجمة عن الإنكليزية نذكر منها Man and his Destne^(٢) من براندون S G Brandon استاذ لاثروبولوجيا والادب المقارن في جامعة مانشستر، والذي تناول فيه مصير الفرد في الدساتير الكبيرة، إضافة إلى دراسة كولين موريس Cloin Morris التي قام من خلالها بتوثيق اكتشاف الفرد بين عامي ١٠٥٠ - ١٢٠٠ في الثقافة العربية The Discovery of The Individual ١٠٥٠ - ١٢٠٠، ولدينا أيضاً بحث وولر اولمان Walter Ullman الذي رصد من خلاله ظهور الفرد عن لصعيد القانوني والسياسي في مؤلفه الشهير الفرد والمجتمع في لعصور الوسطى The Individual and Society in the Middle ages، إضافة إلى ذلك يجب أن نذكر أيضاً كتاب ايان وات Ian Watt حول نشأة الرواية وعلاقة الفرد بالوطبعة الاجتماعية في القرن الثامن عشر من خلال رصد تطور الرواية The Rise of the Novel ونشير إلى كتاب موريس بكهام M Peckham الذي يبحث في ما وراء الرؤية الأنثوية: البحث عن الذاتية في القرن التاسع عشر The Tragic Vision, The Quest for Identity، عبر هذه هالث كتابين أو ثلاث كن يبعثان على المدل، ولم يكن بمستوى

(١) دومون، لويس معاللات في الفردانية " منظور اثروبولوجي للايديولوجيا الحديثة، (الطبعة العربية للترجمة بيروت)، ط١/ ٢٠٠٦

(2) S.G. Brandon. Man and his Destne in the Great Re igions. Publ shed by the university of Manchester at the university press. printed in great Britam by Butler Tanner Ltd. london . ١٩62

لمطلوب ابداً تثناءً في حوں ديوي الفردية قديماً وحديثاً^(١) وكتاب ب. بيخوفسكي المرد والمجتمع^(٢)، وكتاب احر ليكوت دي نوي مشع بالمثالية والحشية لدينية بعنوان مصير الانسان^(٣)، ترجم عن الفرنسية، وتناول فيه فكرتا عن لد تبة والكون وملاحظات عدة في المثالية حوں لاحتماليه ولصادفه وفكرة الله وفكره المدر لثامه

من هنا ذهبنا في هذا الفصل الى محاربة ربما يائسه، او ربما متجة على المدى البعيد لتحرير الفرد نظرياً على مستويات عدة، تطلق اولاً بحث في ارجل لموسيو اثروبولوجي وثانياً النص الفلسفي ومن ثم سيستبع - ليتبع - تحرير مادياً او ورصده عيانياً على مستوى لواقع وحركته في العام والتاريخ.

لقد ظهر المرد في اللغة العربية الكلاسيكية بمعنى «الوتر، والجمع افراداً وفرادى، والمرد نصف الروح ولا يضر له. وتأتي كلمة تفرّد به. «أولاد وتمرش في يده»^(١) و«أمر» «هرا امر» و«أمر من الله طيع او الجماعة، فنقول امرد ريد بالامر تفرّد به، وتفرّد بالامر أي كان فيه

(١) ديوي حوں الفردية قديماً وحديثاً، ترجمة خيري حماد، (مشورات دار الحياة - بيروت)، ط/١، ١٩٦٠

(٢) ب. بيخوفسكي المرد والمجتمع، ترجمة هري رياص، (دار الطليعة - بيروت)، ط/١، ١٩٦٦

(٣) نوي بير ليكوت دي مصير الانسان، لايوحد مترجم، (مطبعة جوية - بيروت)، ١٩٤٦

(٤) اس مطرر لسان العرب، (دار اسرارف - القاهرة) ج ٥، ماء - مرد - ص ٣٣٧٣
انظر في: جس الفردية في الفكر المعاصر - (مكة مدبولي - القاهرة)، ط/١، ٢٠٠٤، ص ١٨

فرداً لا نظير له" وشكل لعرد بوصفه اصطلاحاً individual
 بسان احادي منفرد، ويحوي هذا المفهوم معنى اخر هو الكليه التي
 لا يمكن تجزئتها الى مكونات اصغر فمصطلح فرد individual
 باللاتينية individuum مثل مصطلح Atom في اليونانية اندي
 يعني عدم انماليه للتجزئة، او بمعنى قريب جداً من المعنى الذي يرد
 في اللغة العربية، بمعنى لا ينقسم او ما لا يتجزأ مريداً من التجزئة.
 وفيما بعد أصبح العرد indiudual الذي لا يمكن تفريقه كاسر حل
 وروجته على انه منذ اقرن السابع عشر، بدأ يظهر بصور جديد وأكثر
 ذرة للعرد بوصفه كياناً مفرداً بالضرورة الخراء العرد هو ما يفصل
 عن الاجزاء الاخرى، وكل كائن اساق، يحتل حداً متميزاً ومغلقاً
 على ذاته، فهو فرد «كن انسان في طبيعته النفسية هو ذات فردية واحدة
 منفردة»^(١) وقد شكلت هذه التعيرات في الاستعمال تغييراً عميقاً في فهم
 لشخص وعلاقته بالمجتمع.

اما العرد على وفق انطور الاشر- سوسولوجي فيعرف بشكل عام
 في هذا المجال استناداً الى علاقته بالمجتمع والجماعة، و بوصفه الوحدة
 لمرجعية الأساسية سواء اليه بالذات او بالنسبة للمجتمع بمعنى اخر

(١) الشيخ عبدالله السناني النواقي معجم وسيط اللغة العربية، مكتبة بيروت، طبعة
 جليقة، ١٩٩٠، ص ٤٦١

انطوني، حسن الفردية في الفكر المعاصر، (مكتبة مدبولي - القاهرة)، ص ١/١،
 ٢٠٠٤، ص ١٨

(٢) ييب طوي واحرون، معانيح اصطلاحية جديدة معجم مصطلحات اشعاع
 و لمجمع، ب سعد الغامدي، (المنظمة العربية للترجمة - بيروت) ص ٢٠٠٩،
 ص ٥٢٩

نه بعيد انناح نفسه على مستوى الذب والموضوع والعلاقة مع الآخر
لمحتصمي استناداً الى ترارته الداتيه وبالتالي هو الذي يصنع مصيره
خاص وفهاً لتلك لمرارات و لافعال والعلاقات التي يمدده مع
وحدات المجتمع الاخرى، انه قادر على بيان مصيره الخاص، وفقاً الى
قدرته المتهايرة على تعبر عوائه الذاتية ومن ثم اعادة تشكيل لعالم هذا
يعيدنا الى تساؤلنا الذي قدم بوصفه الاساس النظري لمشكلة البحث،
هل نمتلك القدرة على تغير العالم او اعادة تشكيله؟

ان الفرد هو الذي يقرر مهته ويختار قرينه، ويتحمل بحرية تامة
مسؤولية معتقداته واراته ويظهر الفرد بوصفه ذلك «الكائن المحتلم
المهيبر والمفصل عن البقية» ، لكن مسيوارت مل كان قد حدد الفرد
على نه الدرة المتعزلة ذات الاختيار احر في مجتمع السوي

وتتميز لدراسات الانثروبولوجية حقيقة ن لكائنات الانسانية تولد
وهي تتدني ان عراش ١٩١٤، وطراشه وعاء ان رجاء دة ادية، وال
لمجتمع الاوسع. اما في المجتمعات انقسامية، كانت منزلتهم الاجتماعية
تحدد هويتهم بحيث يعرفون انفسهم ويعرفهم الاخرون بأسماء
ملان وبناته. وافر د تلك الصائفة المعينة، او المقيمين في قرية بدات، او
تباع دين بعينه وبادراً ما كنو يرون انفسهم كأشخاص فريدين لديهم
حياتهم الخاص واهدافهم لشخصية وتتع الحياة الاجتماعية العراقية
في اغلب الاقضية والرواحي والحياة اربعة بشكل خاص هذه المظاهر

(١) - ايلي كاهن الغرب والعالم تأريخ العالم من خلال موضوعات، ب عبد الوهاب

الميري، ١٩٨٦، ص ٢١٤

من اساليب الحياة التي تفقد كلياً الى الموحه الى الذات او ممارسة الحياة
لفرديه او الرعية في تحديد هداى شخصية [فرديه بدقة اكثر] بل بالعكس
من ذلك اما بلحظ بيسر ان هناك عداءاً تهليدياً موحهاً للذات. ورفضاً
كبي كامس في التقاليد الاجتماعية لفردية ووالانكشاف الابوي للفردي في
مجمعاتنا التهديديه ولت تكرار كثيراً بين الناس التعودات الفرديه من
ذكر [الانا] كالقول [اعوذ بالله من كلمة انا]

من هنا ان لغرب وبالتحديد ثانياً وروما هما بالتحديد اوب المدن
التي شهدت اسباق فكرة الفرد او الشخص وبالرغم من ان منرتهم
لاجتماعية كانت تعني الكثير لهم وتحدد جزءاً من هويتهم فقد رأى
لافراد ايضاً انفسهم كأشخاص فريدين، يتمتعون بجزء من الحياة
الخاصة بهم وما كانوا فيه عرضة لفساد أحد. وقد جسد القسوس
لروماني هذه النظرة بتميره بين عالم حياة الخاصة وعالم الحياة العامة
ونظامه من الحقوق الفردية.

لكن هناك مسألة اساسية جداً يجب ملاحظتها بتروي، تلك
هي ان الفرد بوصفه كائن بايولوجيا كان موجوداً على الدوام اما
لنرد بوصفه انكشافاً ذاتياً، فتلك قصة مرتبطة الى حد كبير بمائل
ومظاهر الحدائة الاجتماعية التي رافقت الانصاح الاقصادي منذ القرن
لثامن عشر، وهذا على الاقل رأي دو توكمبل الذي دعمه كثيراً (بيكو
بارك) ^(١) في تحيله ان الحدائة كانت قد اثرت اسباق تصور جديد عن
لشخص، وهو يدعم همة فكرة الحدائة ويجعلها الاساس الذي تبني

(١) بت طوي واحرون: مفاتيح اصطلاحية جديدة، مصدر سابق، ص ٥٢٩.

عنه فكرة العرد او الشخص و الدب. لقد اشرب الحدة انشا فكة
لهرء، الة ءمء ءءر من المؤسساء الاءءاءة الءقلبة وءولء
غبرها ءوءلا ءءر وءرء لرجال والساء لاءءا من الهوءاء
لموءوءة او السبة، وعرفءهم اسم افراد اءراءا مءءءكون قراء انفسهم،
ويعربون فف اءءاء اءءراءاءهم، وبعكولون ءفاءهم، وبعربون علاقاءهم
مع الاءربن وءءب بوهر popper ان «البءرة الءءبة- الة لم ءءءءم
الءءوء العرءة الاءءة - فان الاءراء مءساوون بالءسعة، وهم اساء
على انفسهم، لا بعءهم اء روابء او الءراءاء لم بعءءءوا بها ءءامل
ءربهم وهم مءءءون ءفاءهم ءما اءءر مسبوءاء مبل ءعبهم ءربهم
الاءءاءة، لءنها شء، عارء، وعرضه للءأمل القءء، وفابله
للعءءل»^(١).

اما الفرءة او العراءه Individuality ءفءره او ءءمة ءءءءه فءء
ءشءر بالءءءة الاساس الء ما بعءر الاءراء وبقراءهم عن لاءربن وءء
لا ءءطوء على الءءر من السباء الطبعفة الء بعءر بها الءمع فف
لوءاءة بقءر ما ءءطوء على انءراءاءهم العقلفة والاءءلاءفة العربءة وبع
لشءص الءء صاءءوا به انفسهم، وفءره العراءه لها ءأربءها الءاص
وعرب فف طرءءنا الء ان ءءءء فف هءا ابءء موءء والمعى المءعى
فه من الفرءاءة، وسءءفوا على أب بقصء بها، وبعرفها بوصفها رؤبة
وفكة و مقولة ءءء العراء اساسا ءكل ءففة وءوءة، وءءءء فف
نفسر ها لءطواهر الاءءاءة والءاربءة اعءاءاا ءلأا على الفعل لءرءء

(١) - المصدر نفسه، ص ٥٣٠.

و العاقل الفردي، وتؤكد ان غاية المجتمع حرية الفرد، ومن ثم هي تنقد المجتمع باستمرار والمؤسسات المجتمعية لأنها تؤمن ان الفرد أعلى من قيمة تلك المؤسسات، وهو العاية التي وجدت للدولة من أجلها، وتؤمن بأن ازدياد سلطان المجتمع والدولة والمطلق يعني تهميشاً للفرد وستلأ بالحميته وتخطيطاً لماهيته، وتعتمد هذه الموضوعات الثلاث بشكل بلا ادنى شك عتقاً في طريق التقدم المجتمعي، والغاءاً للعقد الاجتماعي بين الحقوق التي انتجها الافراد، خلقها هؤلاء [المجتمع والدولة والمطلق] وينحني أمامها الجميع بوصفها الخلق للفرد من جهة والفرد بوصفه الخلق من جهة أخرى.

لقد كتب لويس ديمون «ان الفردانية هي القيمة الأساسية للمجتمعات الحديثة» وكتب ايضاً «ما ان يطرح على هذا الاساس التعارض بين النزعة الفردانية والجمعية فجاء، كن عوده منزعومة الى النصبة على صعد الامة، أحدثت تظهر بوصفها مشروع كتب ورفع الواقع ان الشمولية تعبر بطريقة درمية عن شيء ما بلغاء دوماً ومن جديد في العالم المعاصر، هو ان الفردانية كمية انقدرة من جهة، ومسكونة باستمرار، وبصورة هائلة، بصيغها من جهة أخرى»^(١) لها برعة حاضرة في كل مكان وظهرت مع عصر النهضة او مع صعود البرجوردة. ويشلد بوريكو " على اهمية مؤلف دوركهيم [تقسيم العمل] في رصد الفردانية بينما يؤكد البروفيسور ميتشيل في

(١) ديمون لوي مقالات في الفردانية، مطور انثروبولوجي بلاسيويو جاب الحشد، ترجمة بدر الدين عردوكي (المظمة العربية للدراسة - بيروت) ٢٠٠٦، ص ٣٣

(٢) ر. بودون و بوريكو المعجم القدي لعلم الاجتماع، مصدر سابق

معجمه^(١) على أهمية مؤلف توكفيل الديمقراطية في أميركا بوصفه أول من كتب عن المردانية وساهم مساهمة مباشرة في بروز الدراسات حول لفرد والمردية، بينما نحن نقرأ الآن التشديد المطلق على أهمية الدراسات والاسحات التي قدمها ماركس حول اثر تقسيم العمل في بروز ظاهرة للمردية وسنمصل الموضوع الآن بما يؤكد أهمية عمل ثلاثة في شأنه لفكره المردية الاصطلاح الذي استعمل للمرة الأولى مع توكفيل في كتابه [الديمقراطية في أميركا] الذي نشر في عام ١٨٤٠ سدان حركة لاصلاح الديني سببت رجاء وارهاق في قيمه و همية الافكار البسيطة، وظهور الاقتصاد السياسي الكلاسيكي خلال القرن الثامن عشر راد من قيمة وشأن هذه الافكار ودئت للاعتبارات لتأيه

- اعتقده ان المجتمع ليس حقيقة تعلو على الافراد وتفيد حرياتهم ونقع خارج نطاقهم المحسوس
- توصيحه بالفتح المخصصة عن نظام المنافسة الاقتصادية لأي يزاوله الافراد بحرية اقتصادية كاملة.
- عرصه المتطور لنظام تقسيم العمل وما يترتب عليه من وجود ادوار اجتماعية مختلفة تعتبر الاساس في اختلاف الافراد واحدهم عن الآخر.^(٢)

وتم تحديدها عند عي روشيه عن انها «مذهب فلسفي - اجتماعي

(١) ميشيل ديكور معجم علم الاجتماع، ترجمة احمد محمد الحسني، (دار الطليعة - بيروت) ط ١، ١٩٨١، ص ١٢٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٣ انظر ايضاً معجم مصطلحات العلوم الانسانية

يطلق على الاتجاه الذي يؤسّس بالمرء وتقييمه المطلقة، فيجعل منه أساس القيم، ومن كل ما هو مردي الشكل الجمهوري الأساسي لتحقيقه الاجتماعية والتاريخية من الباحية، المبهجة، تتمثل السرعة الفردية، عندما يتم تفسير الطواهر التاريخية والاجتماعية انطلاقاً من الأسس السياسية وإرجاعها إلى إرادة المرء^١ لتعدو الفردية كامة في مهدة المرء على اكتشاف نفسه وتحقيق ذاته في المفهوم السياسي والاجتماعي بطلق السرعة لفردية من سلوك المسعث عن لذات المستقلة، بمعنى ان الفرد غاية في ذاته، فيجب عليه ان يمي مواهبه، ويصدر احكامه ويتخذ مواقفه بعض النظر عن الضغوط الاجتماعية او السياسية، بذلك ان «المدد المردي يدعو إلى ان يكون هدف المواطنين جميعاً، والمواطن الحر تحديداً الهدف السياسي والاجتماعي استرداد حقوقهم الفردية ونمية الحرية الشخصية وحماية حقوقهم الاساسية وذلك بتقليص دور الدولة إلى ابعاد محدود»^٢ وتشير الفردانية إلى خاصية استعمالية الفرد او ظهوره بوصفه تلك الوحدة المرحمة الاساسية سواء أله بالذات او بالنسبة للمجتمع، والتي يعتبرها بعض علماء الاجتماع عمرة لبعض المجتمعات وبخاصة المجتمعات الصناعية الحديثة عن المجتمعات التقليدية ويؤكد بوريكوات مديود لدوركهايم وكذلك توكميل Tocquev Ile ورميل Simmel في التأملات والاعمال الالههم في كل الاحوال الاكثر مودا

(١) روشيه غي مقدمه في علم لاحتجاج العام ٢ التنظيم الاجتماعي، ت مصطفى

مدشلي، (الفقه - بيروت) ط/ ٢، ٢٠٠٢، ص ١٤٨

(٢) - روسه غي مقدمه في علم الاحياء العام ٢ - نظم الاجتماعي، مصطفى

مدشلي، (الفقه - بيروت) ط/ ٢، ٢٠٠٢، ص ١٤٨

على موضوع الفردية وبصورة خاصة على تطور الفردية في المجتمعات الحديثة.

يمثل دور كايم استعمال مفهوم الانانية على مفهوم الفردية على لرغم من ان المفهومين لا يتطابقان، فأشبهاتهما مترادفان فهو الواحد مع الآخر في تحولاته ؛ يؤثر دور كايم في كتابه الانتحار على مجموعة من المعايير التي نلخصها هنا حول سرور ظاهرة الفردية وفق دور كايم على الشكل الآتي:

- معيار (١) تظهر الفردية ملازمة مع رغبة اعتقادات التقبيلية. لكن تطور الفردية لا يتعلق فقط بالمتغيرات الثقافية
- معيار (٢) انه تنحمة بدرجة اندماج المجموعات الاجتماعية التي يشكل الفرد جزءاً منها.
- معيار (٣) تمثل الفردية الى السمو في المجتمعات الحديثة.

وفي كتابه تقسيم العمل تظهر الاطروحة الرئيسية على اساس ان تطور الفردية يكون بالفعل نتيجة للتعقيد المسمي لتقسيم العمل، ربما ان تقسيم العمل كان قليل التطور في المجتمعات القديمة، فان الافراد كانوا قليلي السمار، بالذات كان التضامن الذي يشدهم الى بعضهم البعض من النمط الالي وبسبب النظام الشملي الى تعقيد ظهور لفردية فالمرء يكون مدعماً في المجموعة بواسطة معايير وقسم محددة شدة ودقة، تعرض نفسها عليه بوصوح ولا يسمح له برصعها موضع لشك في المجتمع الحديث يترافق تقسيم العمل سمار الافراد في ظل علاقة التكوين والتاريخ المهني والبيئات الاجتماعية المعاشة، وفي ظل

علاقات أخرى متعددة من السهل تحيلها فاستضاف يكون اذن دو نمط عضوي. «لكن المشكلة، الاساس هو ان دوركايم بعد هذه الملاحظات يعبر باستمرار عن محاولته حول تطورها في المجتمعات الصناعية كاتب فرضية الرئيسية تقوم على ان تطور الفردية فيما تتعدى حد معين يتناقض مع التطور المتناسق للفرد والمجتمع»^(١) وثمة تأمل قريب من تأمل دوركايم يظهر لدى توكفيل لسي صعق بتطور الفردية في اميركا وكتب على اثره ان ثمة احساس متعقل بعد كل مواطن للاعتراض عن كتله اقاربه، ولتقاء بعيداً مع عائلته واصدقائه، ويراء طوعاً المجتمع لكبير نفسه، اما زمل فيحطل تأثير تطور انتقال العملة على العلاقات ما بين الافراد. «ان المال يصمت رمزاً محايداً ومجرداً يميل الى اعطاء طابع هو نفسه مجرد ومحايد للعلاقات بين الاشخاص، مساهماً هكذا في تطور الفردية. وهكذا فأنا نجد ثمة تفصيلات مشابهة قدمت من قبل بارسونز»^(٢)

ومن جهة أخرى بالامكان حسب دورتيه تحديد اثباتي فكرة الفرد لتي هي [حسب ما نرى] والى حد كبير تنفيذ او تحقق تاريخي بتطور لموقف الاساسي من العالم وبداية الفعل البشري تجاه بنية العالم ذات لاعاد الشمولية في مرحلة زمنية محدد يعتقد دورتيه انها ترنط بعصر لهضة «فمع الهضة الاوربية في القرنين الرابع عشر والخامس عشر اثبتت طريقة حياة جديدة يدرك الفرد قدره من حلالها في هذا العالم

(١) - ر. بودونوف، بوريكو، المعجم التقني لعلم الاحياء، مصدر سابق، ص ٤١٦

(٢) - ر. بودونوف، بوريكو، المصدر نفسه، ص ٤١٦

لقد أسدأ المرد الطرق إلى عناوين تقليدية كانت ترمي بثقلها على قدره
 لقد تحرراً على القول [أنا] وبذلك تعبر مركز ثقل العالم، وانتقل من
 القوائم العليا [خدمة الله النبوة والعائلة] ليتم التوجه إلى الفرد
 وعادة الذات، لقد صار المرد هدف كل شيء^١ " وبدوا أن التآرجح
 المعاصر الذي قدمه دورتيه بطور فكرة، المرد يحول عاداتنا إلى مافشات
 [توماس هوبس، جون لوك] فقد نمت بفصل روح التوير التي أكدت
 حقوق الفرد: الحق بالامن والحماية [هوبس]، وحق الملكية [لوك].
 سيما ينظر كفين رايلي^٢ إلى أن تمكث وإهيار المجتمع الطبقي المعلق
 والمنظم في العصور الوسطى هو الأساس الحقيقي لظهور فكرة المرد
 حديث، وظهور الطبقه الوسطى من التجار وأصحاب الصاعات ممن
 وجدوا أن المجتمع الطبقي المعلق يصيق بمواهبهم الفردية وطمر حانهم
 التي تبدأ بتكديس الثروة ولا تنتهي بالبحث عن أشكال حديثة للملكية
 خاصة وبصيف رايلي أن الأوربيين كانوا قد فهموا في العصور الوسطى
 شئنا من التخصص والفرد الذين عرفهم الرومان، فلم نحب تلك
 لعصور كهو لاوعسطين أو تريب لخيوس أو ما بصاهي من فردانية
 لمن الهليستني أو فلسفة مقرر ط، وكذا المرد يختفي من عصور العصور
 لوسطى وأدائها ويفسر كافيين ظاهره احتفاء الفرد من خلال ربطها
 بالايها التشدد بالمسيحية لدى أوربي "تلك العصور أن أوربا برمتها

(١) دوديه جاب فرانسوا معجم العلوم الانسانية، ت جورج كتوده، (كلمه ومجد

بيروت) ط/ ١، ٢٠٠٩، ص ٧٩٩

(٢) - رايلي كاهن الغرب والعالم تأريخ العالم من خلال موضوعات، ب عبد الوهاب

المصري، م فزاد وكريك ١٩٨٦، ص ٢١٤

كانت قد اعتقت المسيحية في هذه الحقبة بالنالي انتمت تلك المسيحية كثيراً عن الديانة الشخصية التي حررها اوغسطين... ذلك لان الكنيسة الكاثوليكية، تمت وتحوّلت الى هيئة ضخمة وباحجة ومثل هذه الهيئات الضخمة قلما تعمل بتشجيع الفرد على ان يلي امر نفسه، وهذا ما ان الكنائس المنظمة تتولى عمده ان الفرد لا يستطيع ان يعرف الله، كما يعرفه الكنيسة المنظمة»^(١) ام اريك فروم قسم يبتعد كثير في تشخيصه لتاريخي للفرد وظهر الفرد الحديث عندما يقول «ان التاريخ الاوربي والاميركي منذ نهاية العصور الوسطى هو تاريخ ظهور الفرد الكامل [..] ولكن على حين ان الفرد قد بما في وجوده عديدة، فقد نما انصاف وعقباً وهو يشارك في منجزات ثقافية الى حد غير مسموع به من قبل»^(٢) ام بوركهارت فقد كتب «لقد كانت نتيجة هذه القصص التضامني على السنة الاجتماعية القروسطية هي ظهور الفرد الحديث»^(٣) بالدي، ان الفرد لا يمكن ان ياب خلاصه في المجموعات المقدسة، لا داخل مثل هذه التنظيمات الدينية التي شهد ايوم مثلاًتها في المجتمع العراقي او المجتمع المصري او حتى في الجزائر والمملكة السعودية بشكل هيئات ومدارس ومرجعيات دينية موزعة بين المدن تقدم كل منها شكلاً معيناً للحلاص الفردي الذي يتعين عليه مرور عن طريق جماعات والمرجعيات الدينية، ولاشك ان تفسير كهذا

(١) واي. كافين، العرب والعالم، المصدر نفسه، ص ٢١٥

(٢) - فروم. اريك: الهروب من الحرية، مصدر سبق، ص ٨٤

(٣) - Jacob Burckhardt: The Civilization of the Renaissance in Italy. A lesson and Urwin , 1921 , p.129

نضعها أمام قذعة أو حقيقة حدلية إلى حد كبير تكمن في أن قضية ظهور
 للمرد واختفاءه هي قضية مرتبطة بشكل مباشر بوفائغ اجتماعيه يمكن
 رصدنا بيسر في حركة المجتمع الداخلية لهذا احتفى للمرد في مجتمع
 لعصور لوسفي لأم كانت [كما نحبرنا كافين] مجموعات مقسمة إلى
 طبقات شديدة التنظيم والاستمرارية والثبات، مروراً إلى طبقات تتصف
 بالانعلاق انطلق على نفسها، وهذا يعني أن للمرد كان عاجزاً تقريباً
 عن شق طريقه من طبقة إلى أخرى ومن ثم كانت نظرة للمرد إلى
 نفسه في المحل الأول هي أنه عضو في طبقة معلقة أو مهية ومن ثم أن
 هويته الأساسية تشكل نوعاً إلى كونه كاهن اسقف في هيئة الكيسة
 و سرون أو فلاح أو هراتنا من طبقات دنيا معلقة هي الأخرى وبما أن
 لأفراد يستمدون هويتهم من الجماعات التي يولدون ويموتون بين
 ظهرانيها، فقد تركت أمالهم ومطامعهم على الجماعة لا على أنفسهم
 وبترب على ذلك أنهم كانوا يعملون شعور الانتهاء والامس أكبر بكثير
 مما يشعر به أفراد العصر الحديث وبفسر فروم هذه الحالة وفق لنالي:
 «ال ما يميز مجتمع الفروسطي في تباينه عن المجتمع الحديث هو انعدام
 الحرية الفردية. فقد كان الفرد في تلك الفترة المأخرة مقيداً بدوره في
 النظام الاجتماعي. وكانت لدى المرء فرصة ضئيلة للانتقال اجتماعياً من
 طبقة إلى أخرى، ويكاد لا يكون في مقدوره حتى أن ينتقل جغرافياً من
 مدينة إلى أخرى ومن بلد إلى آخر، فكان عليه أن يبقى حيث ولد مع
 استثناءات قليلة»^(١)

(١) - فروم أريث- المروء من الحرية، مصر: سبق، ص ٨١

ببما وجد انعدام الادراك لدي الفرد في القرون الوسطى الغير
لكلاسيكي عنه في وصف بوركهارت بثقافته لقروسطيه «في المصور
الوسطى استنفى كلا جانبي الوعي - الجانب المتجه الى الداخل
والجانب المتجه الى الخارج - حالاً او نصف نظن تحت مسار مشترك،
وكان الشار مسوحاً من الايمان، والوهم، والاشغال الذهني ويبدو
من خلاله الناريح مكتسبين بالوان عربية. كان الانسان لا يعني الا انه
عصوا في عرق، و شعب او حرب او سرقة او جماعة ذات صفة قانونية
فلم يعد يعني نفسه الا من خلال صنف عام»^(١)

لقد امتدأ ما يناقشة عصر النهضة لان هذا العصر هو فعلاً بداية
لفرد الحديث الذي تحول في عصر جان جاك روسو وتوح الفرد مكاناً
على نفسه وعلى العالم، وردد العصر الحديد اعترفت روسو (١٧٧٠)
لتي تشبه الى حد كبير عزفات اوعسطين «اسي اشرع في عمل
لم يستغني اليه احد، و ذا اجريته فلن يكون له مفيد، وعاشي ان اشر
على الناس صورة صادقة لانسان كما صاعته الطبيعة دون تبديل، وهذا
الانسان هو ان. انا دون صبري، فقد عرفت نفسي وحبرت الناس. انني
لم اخلق على عرار احد من ريت، بل اسي لاثياسر على القول اسي لم
اخلق على مثال اي انسان موجود، ولئن لم اكن مختاراً عنهم فأسي على
الاقل منهم. اما مسألة ما اذا كانت الطبيعة حين كسرت القالب الذي
حبستني فيه قد احسنت ام اساءت فهذا امر لا يمكن الت فيه، الا بعد

(١) Jacob Burckhardt The Civilization of the Renaissance In Italy I bid
، 1921 , p. 29

قراءة كتابي هذا^(١)

وبعد تقنيات كثيرة اكملت مقولة المرء مسيرتها وانتشرها عبر لقرون التي تلت حتى وصلت حديثاً الى الدراسات الكبيرة والمهمة التي قدمها شارل ديور في دراسته سلسة نسب الفردية الحديثة مع مصادر الاناء، اما هدفه فكان فهم تشكل الحياة الداحية الحديثة والشعور لدي لذي عن انصت باعترا كنائات ه حياة واعماق دحية، وما يرتبط بذلك من فكرة تجعل مما نحن مجموعات [انا]، ويعتر تايلور «ان شمة شيئاً يشبه الانا الحديثة كان في طور التشكل مع نهاية القرن الثامن عشر، اقله عند الشعب الاجتماعية والروحية في شمال اوربا العربية ومصادره الاميركي ان تاريخ الفردية سيمر انشدا بدراسة الحياة الداحية والحميمية»^(٢) ان المسلمات الفردية لعصر الرومانسية من روسو الى منتصف القرن التاسع عشر انني شكلت ذخيره من لصور ه لافكار التي اصحب منذ ذلك الحين جوهر البرعة وافكرة لفرديته، هي بعبها مسلمات امرسون في مقاله «الاعتد على الذات» ان ايمانك برأيك واعتقادك بأن ما تعتقد به في صميمه مؤ ذلك انه حق هو عند الناس جميعاً، فهو عبقرية بعبها، مشتق بعساك وأن الاقله لتنتهز هذا التوتر العنيد»^(٣).

(١) رايلي كاين العرب والعالم، المصدر السابق معه ، ص ٢١٩

(٢) دوريه جان فرانسوا معجم العلوم الانسانية، جودج كنود، (كنعه وجمد

بيروت) ط/ ٢٠٠٩، ص ٨٠٠

(٣) - رايلي كاين العرب والعالم، تاريخ العالم من خلال موضوعات، المصدر نفسه،

بعد هذه المرحلة شهد مقولة [الفرد] منتصف القرن اساع عشر تطورا وانتشارا سريعا «فانمقري، والطفل وبراءة الفان والمفكر والرائد والمخترع انما هي من بنات حبال القرن التاسع عشر انه القرن الذي اظهر اهمية الخيال والادب والشخصية والتعبير عن الذات والاحلام والاشعور والوعي بالذات في الثقافة الامريكية»^(١). حتى انه اصبح من العسير ان نفهم انماط الادب الحديث والمشاريع النظرية الاستمولوجية المعاصرة وعلم النفس الحديث، والافكار السياسية الحديثة الا بوصفها توسعا لهذا التحول الذي في تاريخ العالم لان الانسان اخذت اول من حد ثقافة تشكيل التعبير لمردي والفرص المردي في مكانه اعلى من المسيرة واتاع السلطه. نكر اي محاولة تسعى نفهم تكون الفردية الحديثة تفترض الاستناد الى لتحولات الاقتصادية واقتصادية والاجتماعية التي ادت الى ذلك لان قدوم الفرد [بحسب روبرت كاستل R Castel] لا يمكن قصه عن حركة اكثر عمومية تمر بالملكية الخاصة و[ملكية الذات] عن الصعد لمصاني ان فكرة ملكية الذات فكرة قام جون لوك بتطويرها وهو يعني بذلك ان الانسان حين يصبح مالكاً، فان الفرد يصبح سيد نفسه، في انه يصبح سيد نفسه واسباب وجوده، والملاحظة الاسامية التي قدمها كاستل وعرضها دورتيه انه لا يمكن للذات ان تأخذ جذورها لا انطلاقاً من قاعدة حمعية مثل الملكية او الحقوق السياسية. فمن دون الحرية الكاملة، وحق التصرف بالجسد واختيار المهنة، لا سيطرة

(١) - رايلي. كايفين. المصدر نفسه، ص ٢١٩

للمرد على حياته ولا يمكن للفردية ان توحد من دون [حامل اجتماعي] ورنه، طبق عليه كاسط اسم استقلالية لارادة «لا وجود له من دون هذا التاريخ الطويل للانتصارات الاجتماعية والمصائبية»^١ في عام ١٩٨٣، اصدر جيل ليوفسكي كتابه [مقالات في الفردانية] مشيراً الى علامات ثرة صامتة. تأ من خلاله عن نمو شكلاً جديداً للمردية تتميز بتعلث حاصر للحياة اليومية على اساس العادات ورغم ان بولك فري والان رينو كانا قد عارضا كتاب تصورات جيل ليوفسكي وبصوره المردية المعاصرة بوصفها ذات فاعلة وسيدة قدرها، حيث ذهب A Renaut رسو في كتابه [الفرد] في عام ١٩٨٧ انه خلافاً للمرد، لا تكتمل الذات بالانطواء على الدائرة الضيقة والعمل تبعاً لسعادته المبشرة فقط ان الذات تعرض نعالياً ونجاراً بلابا الفردية. وفي كتاب اخر حول المردانية صدر عام ١٩٨٩ ذهب الان رينو الى معارضة صورة الذات الفاعلة حياتها بصورة المرد الدرة الاجتماعية غير المتجسدة.

على ان فكرة الفرد وجدت قربتها في التطور التاريخي للعصر وتقسيمها بالمفردية بين فكري الذات والفرد، التي وصلت بالان توريث الى حقيقة كان مفادها ان مجتمعاتنا قد دخلت حقبة جديدة هي حقبة ثقافة الداب الفردية. قديماً اما بشهد حالي «قلل الذات بوصفها قيمة مركزية حصوراً في كبر مكان، وما يعجم عن ذلك يأخذ شكل، المرد

(١) دورب، جان فرانسوا، معجم العلوم الانسانية، المصدر نفسه، ص ٨٠١

السببي أو الداب الذي تريد ان تجعل من حياتها رواية»^(١)

وإذا كان الفرد قد حقق في المجتمعات الحديثة استقلالاً ديباً أكبر مما كان عليه في المجتمعات التقليدية، جعل منه موضوعاً ومادة للدراسة وللتنقيل، كان يمكن ان يشتمل [بحسب دور كايم]،^(٢) الأنشطة الفردية حتى لجمعية الجماعة والشخصية منها، والأفكار والمشاعر، بقدر ما تتطابق هذه الأنشطة وهذه الأفكار والمشاعر مع الطرق والقواعد الجمعية في الفعل والتفكير والشعور بكن ظهور هذه النوع من الاستقلال الذاتي كان مشوباً بالكثير من القلق ورافقه الكثير من الآلام التي ربما اطاحت به من حديد مع ظهور المجتمعات لصناعية في مراحلها المتطورة تكنولوجياً ومن ثم نشوب الحرب العالمية الثانية التي شكلت تدهوراً دراماتيكياً للمفكرة الأساسية برمتها وبيمواراتها تحضمت من جديد الأسس لعصاة، حديثة لعهد لفردانية فلقد ظهرت مع تقدم التطور الرأسمالي، لتعمل وتطور الآلة، انكاسة اخرى، للفرد لمختلف والمتمايز لها سحق المجتمع الصناعي الفرد مائياً واصبح الامر على النحو التالي، لقد رادت الآلة والتنظيم الصناعي الصارم في المجتمع الرأسمالي من قدره العامل على اجراء عمله بدقة وسرعة بدت في تزايد مطرد، لكن المشكلة بحسب عام لاجتماع الاقتصادي ثورشتاين فيلن Thostein Veblen تكمن ان عمل الآلة بدأ يسيطر على العامل ويهيمن على مقدراته، واصبح العامل «يؤدي هذا العمل بوصفه

(١) دوريه، جان غرانسوا، المصنوع، ص ٨٠٩

(٢) - دونه غي. مقدمه في علم الاجتماع العام ١ - الفعل الاجتماعي، ترجمة مصطفى

دندشلي، بيروت ط ٢ / ٢٠٠٢، ص ٥٢

عصراً في عملية ميكانيكية تتحكم حركاتها في حركاته هو.. فالعملية تصنع شرايح على الآلة وتوحيها لها بصحة نمطية محددة وموحدة، هذا نحدثنا من الباحية الآلية نعلم ان الآلة لم تعد ملكاً له يصنع بها ما يحظر بآله»^١ وهذا يعكس الأزمة الحديثة التي يعانيها الفرد في المجتمعات الحديثة القائمة على انصاعة المتعلم، فالمصنع الحديث وانماط العمل فيه التي برتكر على الآلات لا يشجع العمال على التعبير عن مقدرتهم على خلق، وهو ما كانت تقوم به الأدوات و الآلات البسيطة في العظمة لعمل التقليدية، وانما يتصلب انشأها دائماً ومكبراً اباً ومسايه لما هو موجود لقد اصحبت مهمة العمل مسايه لآله و لانقياد المطلق لمنظمتها ما يؤدي الى تضييق الحياة الذهبية للعامل في اطار العملية الآلية لي تردد احكاماً وثباتاً كما راد شمون وكمل العملية انصاعية الي يلعب فيها دوراً وكتب ثورشتاين فيبلن Thostein Veblen يعبر تلك الاشكالية معتبراً ان العمدية التي تقوم بها الة هي تنظيم صدم ثابت لدكاء المرء، فهي تقتضي تفكيراً دقيقاً لا يتوقف ولكنه تفكير يصنع لمفيس الدقة والكمية ويمكن القول ان اي نوع اخر من الدكاء من جانب العامل لا تعود عليه بالفائدة، بل هو اسوء من ذلك، اذ ان عادة التفكير في شيء اخر خارج الاطار الكمي سيسبب فهم العامل لكمي بلحقائق التي يسغي عليه ان يتعامل معها.

ولربما نحاول القول ان المشكلة التي قصت بحنها بظهور الفرد عادت بتهاجم الفرد ثوب اخر لان الفردانية التي انشجها الانظمة

(١) وايي كامين العرب والاعمال، المصدر الساس، ص ٢١٩

لرأسمالية الصناعية كانت ترف اثر ولادها لمشوهة في المجتمع لصاعبي اجدين، فتلك الانظمة ويمتداز ما مد عطت الفرد استقلالاً ذاتياً ومكته من اوقات فراغ كبيره جداً للتفكير والتأمل في الحياه الخاصة مقارنة مع حالة الفرد في المجتمعات التقليدية، وب ظروف لعمل نفسها م كبت اساية على الاطلاق، هذا العاء والارباك في تحول الانظمة الاجتماعية الى الانتاج الواسع العابر للقارات انتج فرداً ينسجم بدات السمات الصناعية ويعاني اشكالاً مرمنة من القلق ولشرد والادمان وهروب من الحرية لتي تنبأ بها فروم وسجلها كملاحظة اساسية جديدة بالدراسة و لتعمق بمعلقتها: «ان احدي النتائج البارزة للتبدلات الاقتصادية قد اثرت في كل شخص فقد نم القضاء على النظام الاجتماعي ومعه الاستقرار والامن السبي الذي كان يقدمه الى الفرد والان مع بداية الرأسمالية بدأت كل طبقات المجتمع في التحرك ولم يعد هاك مكى ثرت في النظام الاقتصادي يمكن ان بعد مكناً طبعاً لا تقل الشك، فقد نرك الفرد وحدها وكل شيء يعتمد على جهده، وليس على امن مكاته الطبيعية» (١) ان هذه لتحولات الاجتماعية انتجت نمط [الفرد المعدب]. بأروم الذي نجم بلا شك عن حقيقة جديدة بالفحص والدراسة وهي ان نجاح الانظمة لرأسمالية الحديثة كان قد حطم الامان التقليدي الذي كانت تتمتع به لاسرة ولقرية والطائفة الحرفية والكنيسة في مجتمعاتها التقليدية، وحل

(١) - فروم اريك هروب من الحرية، ب محمود الهشحي، (وزارة الثقافة السورية -

دمشق) ٢٠٠٩، ص ١٠٦

عنه الفرد المعمور، المعروف اهش، فقد اخوهر والمضموب. لقد كتب ريث فروم في مؤلعه الهروب من اخريه انطلاقاً من توصيف ماركسي محض، وفهم مبني على التفسير المادي التاريخي للعالم « ن الفرد في المجتمع الرأسمالي الحديث، كان متحرراً من شتى قيود العالم الوسيط، متحرراً من الترمات الماء ولواتح الطوائف الحرفية والسفن الدينية، والسلطات التقليدية، ومن ثم من هديتها وامامها »^(١)، من ثم أصبح هذا الفرد عند اريث فروم معرلاً معترياً اجتماعياً سواء أكان منافساً م مستخدماً أم مستهلكاً م حدياً أم دافع صرائف، ولم يعد الا واحداً من كتلة «معمور» الذي تم تقسيمه «حتى يمكن من قهره، وتم غسل عقله بالدعاية والترويح بالمبيعات ولم يثقف على تطوير الحاسب الاليمي من فردية الجديدة. ذلك الحاسب المملوء بالامكانيات بحيث يتحول الى حرية ان يصبح شيئاً ما. ولما كانت الحرية الوحيدة التي يعرفها الناس هي حرية سلبية فقد عمدوا الى الهروب من الحرية»^(٢)

يعرب على هذا العرض الموجز تطور فكرة الفرد واصداء بعض من جوانبه، مسألة مهمة جداً مفادها ان ما عتد عليه لوك، هوم، روسو، بوي دومود، كامو، كافير، ريث فروم، ماركيز ونابيلور، وفوكو، ومارسيل غوشيه، ورييه كاستل هو ادرس التالي «فكرة الفرد لها تأريخها، كما واسها «سكار يرتبط بأشكال اجتماعية خاصة» من هذا، لا بد من دراسة مختلف لطرق التي تجعل لمرد يظهر ويختفي على حساب

(١) - فروم. اريث. الهروب من الحرية، المصدر نفسه، ص ١٢٢

(٢) - فروم. اريث. الهروب من الحرية، المصدر نفسه، ص ١٢٢

لواقف التاريخية والسياقات الاجتماعية، أما عند دورنييه «عملية تقع في منتصف الطريق بين الاشتراكية وروحانية الفلسفة والتاريخ»^(١) لكن بعد التسعسات سشهد مجدداً أسواق صورة أخرى عن الفرد، لا هي صورة الفرد التي تحدث عنها ليوفتسكي المؤطره بالمتعة الانانية، و المظهرة للفرد على انه الاناني المنطوي على نفسه، ولا هي صورة الذات المريدة، التي تشتمل حياتها، تمت صيغة أخرى مرصت نفسها، أكثر تمزقاً، وقلعاً وانفجاراً وعذاباً، أما صورة الفرد غير الأكيد من نفسه، الحدث الذي وصفه الآن اهرنورع قائلاً: يبدو ان للفرد المتألم قد اُعيد مكان الفرد المنتصر.

والحقيقة ان دراسه اهرنورع تصعنا على نهاية لطريق لي الوصول لي تعريف واضح للفرد قبلاً لتحقيق نفسه احرائياً من خلال نقطة انطلاقه من ثمة مفاهيم على الفرد في المجتمعات الحايية ان يأخذ على عتقه عدداً من المبادئ في العمل، في العلاقة مع الآخرين، في قرارات اشراء، في الاختيارات المدرسية، وفي كل مكان نمتدح فيه فصائل الاستقلالية والمسؤلية لفردية وكل واحد يفترض انه يتصرف بحرية نحن ندفع لكون مسؤولين عن انفسنا، وحيث نجد الآليات الاجتماعية السلوكيات والعادات القائمة، يبدو ان الخيارات الشخصية قد وضعت على التقدير الجماعي، ان حرائك الذات بشكل دائم يقابل بقلن وحوذي. أما الفرد الذي يواحه ما هو غير ثابت والقرارات الشخصية

(١) دورنييه جان فرانسوا معجم العلوم الانسانية، المجلد السابق، ص ٨٠١

وحيارات الحياة والالزامات يصبح غير مستقر، ضائعاً وبنالماً»^(١).

لقد علج الآن هرسورج هذه الفكرة جيداً عام ١٩٨٨. مشيراً إلى انه ثمة مرض جديد تولد من هذه الامور - لاهيك والاسهر النفسي. هذا في الوقت الذي تولد فيه المجتمعات التي تحكمها المعايير مرصاً مثل لعصاب والمجتمع الذي تأسس على اهتمامات دائمة بالذات بوصل إلى لاهيار انها حركة تترافق بالهجوم إلى اسحدات [المسكنات ومضادات لاهيار] بهدف تجاوز لخطات الالهيار والاسحقاق وتترافق صورة لمرد لتأخذ عن الذات هذه مع صورة اخرى: المرء المتشظي التي يجد لها صدى قريباً في عدم الاجتماع الحديث لاسبب في اسحدات فراسوا دوبي وبرنارد لاهير ثم ن عدم اليقين الذي يجد الفرد المعاصر نفسه فيه تمام يعود إلى تراخي عوامل الاندماج [المدرسة، الاسرة، العمل] وإلى لادوار الاجتماعية لفتمة بقوه فهي المدرسة لم يعد دور المعلم محدداً بوضوح، فهو نة وح من المعلم انفسه، والمربي - المعلم، فعن كل فرد ان يتعامل مع عدة ادوار اجتماعية ممكنة وان يجد طريقه ويتعرض كل فرد ان توتر دائم يجعله امام عدة نماذج من السلوك. من هنا لابد له من تأمل ضروري دائم سلوكه الخاص و«هكذا فإن تطور طرق النمو الشخصي من التساؤل حول فن الحياة والتساؤل حول الحياة الخاصة وطريقه ادارة الحياة، كن ذلك يعبر، بحسب هرسورج ترجمة لهذا البحث الذي لا ينقطع عن الذات هكذا تم وصف المرء المعاصر من وحوه مختلفة المرء الذي يبحث عن المتع، الانبي، لمطوي عن نفسه،

(١) - المصدر نفسه، ص ٨١٣

الفرد المواطن، الفرد الفاعل النطل وصاحب الإرادة، والفرد غير
الأكيد من ذاته، الذي يقع ضحيته اضطرابات الهوية، والفرد المشغلي
الباحث عن نفسه»^(١)

(١) دورب. جان غرانوا. معجم العلوم الإنسانية، المصدر نفسه، ص ٨٠٣

الثورة الصامتة

تاريخ الفرد بوصفه انكشافاً موضوعياً للذات.

ان لويس ديمون L Dumont^(١) (١٩١١ - ١٩٩٨) الذي يعد من حق مبدعاً هلهه القراءة الاثروبولوجية، اول من نادر الى الطرق تسلسل فكرة الفرد احدثه، وكان قد مير عام ١٩٨٣ في كتابه [الانسان المترابي] «بين معيين للفرد، المعنى الاول بوصفه الاساس الخاص التجريبي، اما المعنى الثاني فهو لانسان بوصفه حامل قيم»^(٢) بمعنى حر عندما تتكلم عن فرد فأنت تشير الى شيئين في آن واحد «الى موضوع خارج عما، والى قيمة.. ترعصا المقاربه على ان صير تحديداً هذين المظهرين من جهة، الفاعل التجريبي المتكلم والمفكر والمريد، اي العيه، المردية من النوع البشري، كم نلقاها في كل المجتمعات البشرية، ومن جهة اخرى، الكائن الاخلاقي المستقل، القائم بذاته،

(١) - ديمون لوي مقالات في المردية، منظور اثروبولوجي للانديولوجيا الحديثة، من بلو اندس هردوكي (المنظمة العرب للدرحة - بيروت) ط ٢٠٠٦.

(٢) - ديمون لوي: مقالات في المردانية، المصونفة ص ٣٢

ومن ثم غير الاحتمالي جوهرياً، والذي يحمل قيماً العليا، ويوجد في المقام الاول في ايديولوجيتنا الحديثة عن الانسان والمجتمع. ومن وجهه النظر هذه هناك نوعان من المجتمعات، فحيث الفرد هو القيمة العليا فنحدث عن الفردانية، وفي الحالة المقابلة، حيث توجد القيمة في المجتمع بوصفها كلاً تحدث عن العيشية،^(١) لقد كانت قراءه دومون تقوم على لتعارض بين انظرية الكلية والفردية في [المجتمعات الكلية] وبهم بذلك المجتمعات البدائية، القديمة، البسيطة، وكانت الهند الكلاسيكية مرجعه المجتمع في هذه الفكرة اما تذكر الان جيداً شروحات البركمو لرائعة حول الفرد في الهند الذي لا يمكن ان تهاجر او يغادر السرب الا بحرية جاهرة ديباً والقدس يملأ المكان، اما دومون الان فانه يعيد درس انثروبولوجيا ميدانية للحياة على وفق الطريقة التي ناقشها لكامو فلسفياً الذي كان قد هاجم لفرد الهندوسي، الذي يهاجم دومون لان «لا وجود للفرد او مدقة اكثر، لا يعيش الفرد حياته بوصفه كائناً مستقلاً، معزولاً عن الجماعة التي تنتمي اليها، معتمد ولادته بعنبر مربوطاً الى سبيح من الرباطات والعلاقات التبعية الاسرة العشيرة، الطليقة المعالقة، الاثنية، التي تقرر قدره. سواء ولد عبداً او نبلاً، فارساً او مستعبداً، مقدساً، وعصراً في الطبقات المعنفة العليا، فان الفرد يظل حاضراً لعائيات تتجاوزها»^(٢)

ويذكر ان دومون ما كان يقره في النصوص التقليدية وهي

(١) - دومون لوي. مقالات في الفردانية، المصير نفسه، ص ٤١

(٢) - دورب. جان فرانسوا. معجم العلوم الانسانية، مصدر سابق، ص ٨٠٠

ملاحظات نقترح كثير من تفسيرات كيركجارد وتوكميل ليقول عن
 للمرد انه، لاسان اندي، يهجر الحياة الاجتماعية، بحثاً عن الحقيقة العليا،
 وواجباته لكي يكرس نفسه لتقدمه ولصيره الخاص وحين يظروا به
 الى العالم الاجتماعي يراه من مسافة كشيء لا واقع له، ويختلط اكتشاف
 الذات في طرده لا مع الخلاص، بل مع التحرر من هيود الحياة على
 النحو الذي نعش بموجبه في هذا العالم» لا يذكرنا هذا بتوصيف
 كيركجارد له ان كل فرد، في احمق فرديته الباطنة، منعزل عن الآخرين
 جميعاً، فهو متفرد اساساً، والحقيقية هي على الدوام نتيجة قرار يتخذه،
 ولا يمكن ان تتحقق الا في الافعال الحرة التي تستق عن هذا القرار.
 واختيار الوحيد متاح للمرد هو الاختيار بين الخلاص الاندي واللعة
 لابدية الامراض يشكل في نهاية هذا العرض على انه احساس منعزل
 يعد كل مواطن للاعتزال عن كتلة اقاربه، ولللقاء بعيداً مع عائلته
 وصدقته، ويترك طوعاً المجتمع الكبير نفسه

يشكل الفرد دد نمط من الاسان المتعال الذي يكفي نفسه بنفسه،
 ولا يشغل الا بها، يعيش خارج العالم الاجتماعي، يرسم حدوداً لعلاقته
 مع العالم، ما جعل دمون يطلق عليه [فرد خارج العالم] نحن بانفارية
 معه فراداً داخل العالم، افراداً دنيويين، في حين انه فرد خارج الديب.
 يستطيع هذا المخلوق العريب في علاقة مميزة مع مجتمعه، يعيش كاسان
 متوحد كما يستطيع ان ينضم الى جماعة من مثله، مثلاً و مشكلاً [نظام
 تحرير] يمتلك فكراً مبراً منطقياً انقلاياً لكنه في نفس الوقت يمتلك
 تصورات كثيرة ومصيبته عن مجتمع يفيض لا يدركه سواء والجماعة

لمشكلة بأشرافه، كل هذا يمضي بقدرة تأملية لا يمكن استيعابها ونحن
 نتمنى بالصبر ورة مع هذا النمط، من هنا أننا عندما سنقول العرد نقصد
 هذا النمط الذي سيؤدي إلى نتيجة طبيعية تلك هي أن القيمة اللامتناهية
 للعرد هي في الوقت نفسه انحطاط وانخفاض قيمة العالم على النحو
 الذي هو عليه لكن دون ولأنه يمتلك عملاً نوروبولوجياً قد، ذهب
 يبحث عن رصد أو تفسير لمظاهر تصاحب هذا التفرد وحارحة عنه،
 فما هو جوهرى عند دومون هو صورة لتي تمصل - العرد - عن العالم
 الاجتماعي والانساني في العالم وأن طريق التحرر فقط لكل من يراه
 لعالم. والانتعاد ازاء العالم الاجتماعي هو شرط التطور الروحي للعرد
 ن مضارعه الحية في العام تتج مباشرة الرهد في العالم. على أن تذكر
 يصاً أن كارل ماسهايم ورايت ميلر يعلقان دائماً عبارات قريبة من هذا
 لمعنى معلل تصاحبها آراء الخطر الذي يهدد العرد الانساني في العالم
 المعاصر

وسجل هنا عبارة غريبة في أهميتها لموضوعنا إذا توجب على
 لمرداية أن تظهر في مجتمع من نمط تقليدي، فيصبي، فيسيكون ظهورها
 في تعارض مع المجتمع وكصرب من، صافة بالنسبة إليه أي في شكل
 [العرد - خارج - العالم] " بمعنى أن دومون يفكر هنا أن الأفعال
 لتي تصدر عن [فرد - خارج - العالم] هي غير صالحة بمقدار ما كانت
 ديبورية لأنها لا تنم عن تكيف مع العالم، لأن التكيف مع العالم يبل
 بواسطة مصارعة لقيم . وهذه الملاحظة ستصيف إلى تعريفها موقعين

(١) - دومون لويس مقالات في العردانية، مصدر سابق، ص ٤٢

جديدين نعرف من خلالها المرد، منها [معارضة المجمع وعدم القدرة على التكيف معه] وهذا ما اكده احد اخطر الانثروبولوجيين الفرنسيين من اصدقاء دومون هو ميشيل فوكو حول معارضة الفرد ومقاومته لواجهة بلغونة الاجتماعية، وعدم التكيف مع المسيات الاجتماعية عندما كتب «يجب ان نشيء ذات المرد نفسها في كل حين كقوة مقاومة لكل شكل من اشكال القوى الداخلية والخارجية. كيف يعكس للمرد ان يحقق التوازن بين حاجيات الجسد ومتطلبات القانون؟ هل نأمل ان نأمل العوده يوماً الى الجسد ولدنه عوض البقاء والامثال لسلطة القانون ومن ثم للحميميات والاطر الاجتماعية»^(١) ولا غرو ان ليات الحق المجتمعي و لتقنيات العاملة على تطويع ابدات المردية عبر مؤسسات خاصة لاستراتيجيات لسلطة عن تطويع داخلية لمرد تولد عند الاحير ردود فعل عنيفة او اهرامية واعية او استطنائية تجاه القوى الخارجية، فتبرز بشكل مقاومة عبر مجموعة من الشدائد و لاعمال العكسية والممارسات التي يقوم بها الافراد تجاه تلك القوى لعاشمة، بكن تأكيدات دومون حول ان كل الاحداث لا يمكن ان تفسر في نظره على الاقل، انشاق، وانداع، المرد من عدم، بوصفه قيمة. وهذه بقعة اشكالية خطيرة جداً في تحليل دومون يفوقها بصيرة وميله فوكو المأخوذة كلياً الى هايدجر وينتشره، يبقى ان القيمة اللامتناهية للمرد [عند دومون] هي في الوقت نفسه انحطاط وانخفاض قيمة العالم على

(١) - موسى حبر مثال فوكو المرد والمجمع، (دار الوير - بيروت) ط١/٢٠٠٩، ص ١٢

لنحو الذي هو عليه.

في الجانب الآخر من الموضوع، هناك حفريات ميشيل فوكو M.Foucault (١٩٢٦ - ١٩٨٤) ومقولاته التي تحول ان تبين حجم تأثير السلطة على الفرد وشكل نمط شدد لعلاقاته بالمجتمع، ودور السلطة في بلورة تقنيات خاصة وثقة النصبة بأمر اتبعتها السطيم لاجتماعي وتحديد مزاياه الفرد بحاه نفسه وهو بالتحديد الأمر اندي دفع فوكو الى لبحث عن الحذور التاريخية التي جعلت الفرد يصنع ذاته موضع اهتمام محاولات السلطة لتحطيم الفرد في نظر فوكو ستكون لعصر المركزي في انثروبولوجية ما بعد الحداثة ليس عند فوكو فقط بل عند بورديو وآخرين، ربما كان هذه التفسيرات ما يبرر اختيارها للمناقشة فصايا فوكو ومواقفه التي اظهرت الاساس بوضعه كائن قبل في كل لحظة من لحظات حياته للسقوط في العواية وهذا ما كان يبرر قلقه لكثير اراء اشكالية الكشف الذاتي عن [لانا].

أدن كيف عرّف ميشيل فوكو الفرد؟ ونحن نملك احابة سريعة: لقد عرف فوكو على اساس انه [دات فاعلة ثابتة الهوية] ان الفرد عند فوكو يح ان يحصع مثل غيره من الاحداث الاركيولوجية الى عمليات النسب والسائر الضرورية لك كل الارتباطات وانتراكيات التي يقيمها حول التصور لعدم في العصر . والا اصبح هذا انعد بحسب فوكو «الدرة الوهمية لتصور انديولوجي للمجتمع، لكنه ايضا واقع مختلف بواسطة تلك النكولوجيا السطورية الخاصة التي تسمى

«الأديب»^(١) والأمانة تفرض علينا القول ان المرء في اعام المقدم
 المتحضر سقط كنياً في شرك عمليات التثتيت والتناثر لصروريين لملك
 رباطانه مع العلم، ومارس لمجتمع وفعاليات السلطة معه ككولوجيا
 تأديية ويعتبر غير مهم ر على الاطلاق. والموضوع طبيعي جداً طالما
 ان المرء يمثل «في عصر» البراءة الاولى لارتكار عمل السلطة وبت
 مفاعيلها من اجل ان نضمن الخصوع التام لفرد عن طريقين.

يقوم الاول على قولية الفرد تبعاً لمقتضيات السلطة، اما الثاني فيقوم
 على دمج الافراد في هوية معلومة ومعروفة ومحددة تحديداً كلياً وضائياً .
 ويرصد فوكو دريحيه المرء على اساس ان تاريخ اهتمام المرء بداته
 مرهون بالتاريخ الذي تحولت فيه العناية المرءية الى هتم جماعي،
 بوصفه تاريخ الكمية التي بها يتشكل الافراد كدوات اخلاقية في
 صلب المجتمع وتاريخ التمازج المرححة لبناء وتطور علاقة المرء بداته
 «بالاخرين بواسطة التماس في الذات، المعرفة والاختار وتمتلك الذات
 بواسطة الذات»^(٢) وهو زال ادم فوكو الكثير ليهدم لك حول المرء مع
 نما نعترض بشدة على تصوراته الاخلاقية التي تظهر في مقولاته [نحن
 بذواتنا] او [نحن ملكنا] والتي تعود اعرب الطن الى مصدره العدمية
 التي تتوقف عند هايدجر هذا التأويل الاخلاقي بقضيا الفرد في
 ثروولوجيا فوكو يظهر جلياً في تفسيراته ان مهمة المرء تتمثل ليس في

(١) فوكو ميشال ابراهيم واعاقبه، ولادة السجن، ترجمه علي مقد مركز الآباء
 القومي - بيروت)، ١٩٩٠، ص ١٩٥.

(٢) - موسى حبر ميشال فوكو؛ المرء والمجتمع، (دار الوير - بيروت) ٢٠٠٩، ص ١.

تعبير العالم [الذاتي] و[الوجود الموضوعي] Existenc كما برعب نحن في هذا البحث، بل تتمثل مهمته في احكام السيطرة على ذاته ان عايد لمرد ان يوجد بوصفه غاية اخلاقية، هذه الاخلاق التي يمكنها حسب هوكو ان تحت لمرد بأن تفحص بعانة جميع ملكاته النفسية كالذاكرة ولعقل والارادة بما في ذلك جميع الخواص، يقول «فمحصر بعائيه جميع ملكاتك الذاتية؛الذاكرة التي تحصر، العقل، الارادة، تفحص جيداً جميع افكارك وفعاليتك واحولك، افحص حتى احلامك ونساءل، دا كنت لم تمسحها رسالاً بعد امتيقصك من اليوم»^(١)

لكن لماذا يرعب هوكو في هذ التحليل الدقيق لسلوك الفردي وللمحصر الدائم لكل رغباته ودوافعه وافعله واحواله^٩ لانه وببساطة شديدة كان يعتقد وفق اركيولوجيته الخاصة ان الانسان، "كائن قبل في كل لحظة من لحظات حياته للسقوط في العوابة"

على اي حال عايد الاعراف ان هوكو ليس - اياً الى هذ اللحظة - ربه منشائاً كثيراً، هذا الوصف اقرب الى الحقيقة، وخاصة في مقايه حول [موت الانسان] الذي اعلن عنه غير مره وصراحة في [الكلمات والاشياء] لقد مات الانسان وما عاد ممكناً التفكير في يات هذه الا في فراغ الانسان المحنفي... سيحتفي ويصممحل الانسان؟ مثل وجه من لرمس في اقصى البحر لقد خرج هوكو على حدود العقل وأطره عندما أعلن نهاية غريبة الاطوار لحيات اليومية.

(١) - هوكو مثل ارادة المعرفة، (مركز الامناء القومي - بيروت) ط/ ١، ١٩٩٠.

لقد مات الانسان ٩١

فهو كما يرى فوكو «ليس أقدم المشكلات التي انطرحت على المعرفة الإنسانية ولا أكثرها ديمومة. فالإنسان هو اختراع يبين لنا علماء المعالي بيسر وسهولة خدانة عهده وربما وشكان هابته»^(١) لكن هذا لا يعني ان سكر او مهمل دعوته الى تحرير الانسان انفراد وانقاده من سجن الميكارمات الاجتماعية والخصومات السلطوية ان قراءة بصوح وفكار فوكو تجعلنا نذهب الى انه لا يجب اعتبار الفرد مجرد نواه اولية تفعل بها السلطة ما تشاء وتشكلها بطريقة اعساسة وعشوائية، لعل هذا ما يجعلنا نستبعد تفسير المرد على انه هوية ذاتية ثابتة او اعتبار ان حدى المعطيات اسي عينا ان نسلم بها مسبقاً في اي بحث تجريه عن انسان والفرد حسب فوكو يجب ان يخضع مثل عمره من الاحداث لاركيولوجية ان عمليات لتشتت والتاثر الضرورية لفك كل الاتبطات، الة اكبت لتي يقيمها حول البصو العام في العصر. ولهذا عمد فوكو بدرسته طقوس الاعتراف ان يكشف لنا مختلف

(١) لقد كتب فوكو في مكان اخر "من نهاية القرن الثامن عم لم يكن للانسان وجود، مثلاً لم يكن من وجود لقود الحياة او حصويه العمل او الكشافة التاريخية للعهده هو مخلوق حديث العهد. حد فطره انماح امعرفه بيديه، قبل ان من مائتي سنة " " ان الانسان لم يكن له بعد وجود خاص في التصور الكلاميكي للمعرفه، ومن ثم كان من الممكن بالتالي تفريد الانسان، بوضعه عقد علاقات، نقطة ندفع خطوط القود، محلاً يتسبك فيه التصور الكيومي، موجه في حصص المقال الذي يتمنص فيه ماهو منصور وماهو كائن . " انظر في: الكلمات والاشياء، ص ٣١٩
انظر في فوكو مثل الكتاب، النساء، برحه متاع صفي واحرون، (مركز الانيه القومي - بيروت)، ١٩٩٠

لممارسات الاجتماعية-السلطوية في «تطويرها للفرد ابراره في صورة موضوعية وكشيء عابر للمعركة والتفسير والتحليل، كما عمل على ابرار الجانب الآخر من الفرد وهو انتاج دانيته وحقيقة هذه الذاتية كتحصيلية لتدخل علاقات العصب والظروب بعلاقات المقادير التي يظهرها الافراد، وهو ما اظهره دراسات فوكو للمجتمع العربي حينها ميز بين نوعين من الفرد»^(١).

الاول الفرد الخاص تماماً لصوابط السلطة والمتطابق مع معاييرها وهي الصورة التي اصبح عليها الفرد في مجتمعاتنا المعاصرة مورداً هاماً ذلك ان الفرد غير مهم بحد ذاته ما يسهم في ريادة الدولة، وليس لحياة الافراد وعمايتهم، يؤسهم وشقايتهم أهمية لا يقدر ما يمكن ان تكون لهذه الاهتمامات اليومية فائدة.

والثاني صورة الفرد المتمسك بهويته وابعادها.

من هنا توسع اهتمام فوكو بالأساس الى مجال من الامكانيات الذي نجد فيه الذات حقيقتها بعد ان يكون قد طوت الخارح وانتصرت عليه، وهو يؤكد مسألة أساسية على الأقل يبحثها هذا انه يمكن للفرد ان يجد امكانات تحرر متعددة منها كانت القصائد التي تنشر فيها لسلطة وتبث لياتها قصد محاصرة الفرد ان امكانية التحرر وادائه غير مسعصية وكففي للفرد ان بطوي الخارح مثل ما ذهب دوبري حتى يتنصر على السلطة ومعاييلها فمبلران سوسيولوجيا فوكو المعاصرة

(١) - موسى حيدر مشال فوكو: الفرد والمجتمع، (دار الوير - بيروت) ٢٠٠٩، ص ٦٢.

تعتبر ان الفرد «اذا كان في قلب امراتيجيب اناج الحقيقة وعصراً مركزياً في انتظام امره ومحالا من مجالات تجسد السلطة، معنى ذلك ان ما لاحظته فوكو من خلال دراسته للتنميات المختلفة التي استخدمتها السلطة في تطويع الاحسام وتقويمها وتدريبها هي تقلبات من اجل استخراج الحقيقة الكامنة في الفرد وليس اشكال التصنيف التي تقوم بها السلطة بين السوي والشاذ وغير الشاذ والمحرف والمريض، هي في واقع الامر الا تفرقة اولية»^(١) مع كل هذه المحاولات من قبل لسلطة يبقى للفرد حسب فوكو «ثمة قوة داخلية تسمح له ان يفلت من سجن هذه الحمامات الرهسة التي تعمل على اخضاعه وتطويعه، بل تطويع كل فرد من خلال طمس هويته ليكون كالالة الصماء العاملة في صمت او عسواً قذراً ومقسماً فيالوقت نفسه في تشكيلاتها المختلفة عبر التاريخ»^(٢) لقد احدثت التقنيات الحديثة للسلطة والدولة الفرد الى حالة، معلومة مخبر عنه وبكل تفصيل من تاريخ حياته الخاص، كما يمكن ان نجعل من الفرد موضوعاً ما وممسكاً للسلطة، كما بات الفرد يتمتع في مجتمعاتنا المعاصرة الى انسانية ذات هوية محددة، غير قادر على بلوغ الحرية التي يستحقها، لانه اصحى لعبة صماء وعمياء يتحكم به ليس المعرفي والمجتمعي، اصبح فريسة لمجموعة من الخطابات التي تقنن سلوك الفرد ودفعت الاخر لاستغلالها حتى اصبح يمارس رقابة ذاتية على نفسه..

(١) - موسى - حين المصير نفسه، ص ١٢١.

(٢) - موسى - حين ميشال فوكو، الفرد والمجتمع، المصدر نفسه، ص ١٢٢.

مع ذلك يرى فوكو ان قدر الانسان الفرد في هذا الوجود الضال
لمستمر للحصول على أقصى درجات الحرية الفردية الممكنة. لقد حان
بالإنسان في هذا العالم ان يواجه مصيره هذه العبارة التي سبقت قرار
رحيله الغريب..

وسببيلنا كتب فوكو [تأويلات الذات] والتوصي لي تسبب بها
وررعها في رؤوسا الى حلقه جديدة في سبله الداهية التي تبحث عنها
لفرد ففي كتابه [في التفسير، محاولة في فرويد] ^(١) ينظر بول ريكور
Poul RICOEUR (١٩١٣ - ٢٠٠٥) الى الفرد بوصفه مستصق
بفعله فعل وليس مجردا منه «الفرد في مسرح معاليته» وفي سيرورته
الفعلية ويوصفه ايضا يشكك اطارا عاما للذات التي تشكل «معتقداته
الحوائية القاعدية» ^(٢) الفرد لدى ريكور: كائن واع حامل لارادة
ومشاريع، منحه الطبيعة وعيا لداهه ومعرفة الذات تطلق من عمل
تأملي انعكاسي في التأويل الذاتي، تلك هي المهمة الأكثر دقة للفلسفة؛
لتحليل الذاتي للذات لافعالها لافكارها لارادتها ومعتقداتها
لاخلاقية. ^(٣) ثم يضيف ريكور على هذا «ان التقصيا الفلسفية التي
نراها الفلسفة الانعكاسية - التي هو وريثها ومثلها الاب - أكثر جذرية
تتعلق بأمكنية فهم الذات باعتبارها فعلا لعمليات المعرفة والارادة
والتقدير الباطن هو فعل العودة نحو الذات هناك الفعل الذي يستعيد
الفاعل برأسهته في وصوح فكري ومسؤلية اخلاقية، المبدأ الموحد

(١) ريكور بول في التفسير محاولة في فهم فرويد، ترجمة وحيه اسعد، (دار احسن
دمشق) ط/ ١، ٢٠٠٣، ص ٢٠٥.

(٢) ريكور بول في التفسير محاولة في فهم فرويد، المصدر نفسه ص ٧٦

للمعالمات التي يوزع بينها ويسس نفسه كفاعل»^١

لقد تحدث ريكور كثيرًا عن الفرد و[الانا المكسور] "مركباً أن هذا
 لتماثل حديد للحياة النفسية طهر بمجرد أن فقدت الهوية وحدتها.
 وفي ذات الوقت قام جورج هـ. ميد بأتمدد الرؤية التي تجعل من الفرد
 كئلاً معرولاً ومستقلاً، معبراً ذلك بعثانة وهم. وهو يعبر أن الفرد
 يثق ويكتشف وعيه بذاته Self Consciousness ومن خلال
 طار لتفاعل الأجنبي موف توافق الهوية الشخصية، [الانا] أو
 [الدات] مع محض الصور التي يعكسها الأحرون عنا، والتي تقوم نحن
 بأستدخالها.

الفرد في نقد الشر المحض.

يأخذ مفهوم الفرد شكلاً مغايراً ويتلبس ماهية أخرى ويلتبس علينا
 كل شيء في الشروحات التي يقدمها لنا الدكتور الصعدي بلغة تتحظى
 براعتها التوضيف الموكوي نفسه «الفرد هو هذا الكائن الذي تولد
 مع حده ومنه ذنبوية مهمومة دائراً بأعادة تمثيل قتل الإله، كما لو أنها
 تولد من بونه المقسولة في كل لحظة فالفرد قد يعني به اسماً يتحدث من
 سلاله التبريرات كلها، لكنه بالتقابل قد يدعي أنه هو الحد الأخير الذي
 تقف عنده السلسلة»^(٢) ويظالعا الصعدي في نقده الشر المحض واصفاً

(١) ريكور بول من لنص إلى العمل، مصدر سابق، ص ٣٦٦

(٢) دوريه جاد مرائو، معجم العلوم الإنسانية، مصدر سابق، ص ٨٠١

(٣) - صعدي مطاع نقد الشر المحض، نظرية الاستعداد في اللغة الثالثة (مركز الأنباء
 القومي - بيروت)، ط ٢، ٢٠٠١، ص ٢٦٠.

لامورد في غير ما سحين من ابواب الحداثة، جارحاً على التقليدي كعادته قائلاً: «ربما كان من السهل في التعميم الخداثوي الا يسأل ابداً سؤالاً التمهيدي ما هو العرد، بل كيف يكون العرد؟ ومع ذلك فالسؤال الثاني هذا قد يمر من الانطولوجيا الى الاتيكا، وربما لا يمر بالعرد حقاً، بل بانسباح مشبحة عنه، ومصنعة في مراتب ومقولات. العرد يطلع وجهاً اصامي ومع ذلك ما اصعب ان افكره. لعل هذه الصعوبة هي التي طبعتم تاريخ التفكير الفلسفي بالانزياح بعداً عن العرد، عن الاجراء واحياناً عن العالم اجمع»^(١)

اذن لقد تم حتراع الانسان للفرار من العرد و«كان ثمة مواطنو اسبداي في اللاوعي البياني، واللساني بشكل عام، مفاده ان تداول الانسان يعني العرد في ان معاً ولو حاولنا تصور المدى المعرفي الذي نتعته لفظة الانسان، فأنا قد مدرك فداحة الاصطهاد المعرفي كذلك الذي خضعت له لفظة العرد، لدرجة قصائنها تقريباً من محمل التداول اللساني، في جميع اللغات لتمدينه العرد دن هو التوأم للانسان ولكنه التوأم المقصي. مركز العيب»^(٢)

بالتالي حتى ندرس العرد بحسب، جهود التي بذها الصعدي لا بد

من الانب

- ان يدحل التاريخ اولاً
- وسي المجتمعات ثانياً

(١) صعدي مطاع بعد الشر المحض؛ المصدر نفسه، ص ٢٦٠
(٢) - صعدي مطاع بعد الشر المحض؛ المصدر نفسه، ص ٢٦١.

• وتكون هذا الاسم السحري الكبير الذي سمي اليه جميعاً، هو الثقافة ثالثاً. هذه لعبارة الاخبرة [التي عليها تطبيقاتها هي الاخرى] يمكنها ان تدعم كلاً انتاح تعريف مناسك للفرد يتمثل بالمقاربة التالية:

الفرد: هو الماهية الدائمة التي تمتلك القدرة على الخروج عن الحسد لاجتماعي، والدخول اليه بأرادة حرة

والمرء هو الكائن الذي يمتلك القدرة على تكوين ثقافة ما، مطروحة لنقدية، انه الكائن الذي يمتلك القدرة على اعادة بناء المجتمع، انه لكائن الذي يمتلك القدرة على الدخول في شعاعات لتاريخ والامساك بتأصية اوحود الفعلي الذي يشكله هو وعنده بقراً شروط او محددات وجود الفرد في العالم عند الشر المحض للصعدي سيكتشف ان موضوع المرء هي اشكاليه تحتمل اوجه كثيرة لتأمل

يرى الصعدي ان المرء العربي لم يبع استقلاله الفعلي، غير يؤكد وغير المضمون تماماً بعد، الا حين انطلق في تحطيم النصيب الدنيوية لمستحدثة واحدة بعد الاخرى..

ولا تمكن المقاربة من ديوية المرء؟ الا عندما نقر في دانه الفدره على بداع الافاهيم، وليس احصوع بواحد منها او لآخر. وعدم يمكنه الاعتراف بكل سهولة ان تبرير اوحيد لاي افهوم هو قدره على لتعبير، وفي كونه متميز في ذاته. ان تحديه الاعظم في هذا الموقف هو ممارسة ابداع الافاهيم.

نحب الخلاص من اشكالية ان يستخدم مفهوم الانسان لقمع افهوم

لعمد. مفهوم الانسان كان المحل لأعلى لمراكمة البرير والسحليات
والاستراتيجيات. وافهوم العمرد كان محل الانسار لصغر. مع ذلك يظل
الانسان كائناً معنوياً و لعمرد كائناً عصوياً

ان شروحات الصمدي بدم ب ملاحظة حربه عية في الالهية
ممكنها ان تندرج بسهولة في محاولتنا تعريف العمرد من حلاها، تلك
هي ان فردية لعمرد تتجلى في ذاته، في القدرة على اداع الافاهيم من غير
الخصوع لاي منها واغلب الظن انه يفصد ديبوية الفرد سجل بوضوح
في قدرته على التعبير، على اعتبار ان التبرير الوحيد لاي افهوم هو قدرته
على التعبير، وفي كونه متعبراً في ذاته، اذن نحن امام حجة اخرى لتبينة
فهوم جديد في تربة التحليل السوسولوجي هو افهوم [التعبير] بوصفه
حد اهم رهانات لعمرد بعد افهوم [الارادة] الذي مستنى محاولة كشفه
واصاءه على مستوى فلسفي محص واجدير بالذكر ان تفسيرات التينة
وسوسولوجيا لسة برمنها لاتأخذ اى لان على الاطلاق بمقولة
لتعبير أ، ربما لانطلاقها الوضعية او لعدم تحريبي ينص في عروقها

الموجز: العمرد نقصاً اجتماعياً

لقد شكلت مقولة لعمرد The individual المشطر على نفسه بين
تحولات العمل وتحديدات السقة، مطومة بم مقارنتها الى صمع عص
سوسولوجيه تعبئه اشروبولوجيا دومون L Dumont على انه مط
من الانسان المتعال على وقعه الاجتماعي، يعيش ذهباً خارج العالم
لاجتماعي، ويرسم حدوداً وأطراً لعلاقته مع العالم، ما جعل دمرون
يطلق عليه فرداً خارج العالم، نحن دسويون في حين انه فرد خارج الدنيا

لابديولوجية لمجمعه، بسطيع في علاقة عميرة مع مجتمعه ان ينظم الى جماعة من مثله، ممثلاً او مشكلاً [نظام تحرير] يمتلك فكراً مميزاً منطقياً عملياً لكنه في نفس الوقت يمتلك بصورات كثيرة ومصينة عن مجتمع يقيص لا يدركه سواء والجماعة المشكلة بأشرفه سطوي هذا المرد على وفق هوغو M Foucault على [ذات فعلة ثابتة الهوية] ويحصر باضروره مثل غيره من الاحداث الاركيولوجية الى عمليات التشنيت و لتأثر الضرورية لفك كل الارتباطات والتراكيب التي يقيمها حول لتصور العدم في العصر ولا فانه ستحول الى [دره وهمية لتصور ادبولوحي للمجتمع]، لكن بول ريكور Poul RICOEUR في تصوير، محاولة عن فرويد " يحدد المرد بوصفه كائن ملتصق بعمله «فاعس» وليس مجرداً منه الفرد في مسرح فعاليته [او في سيورورته الفعلية ووصفه ايضا بشكل اطاراً عاماً للذات التي تشكل امتداداته الخوائية القاعدية] ان المرد لدى ريكور [كائن واع حامل لارادة ومشاريع] مسخته المطسعة واشكال الصراع مع عوالمه الاجتماعية وعما لذاته وقدره على تاوين الذات المتداخلة مع العالم لكن الصعدي كد ثورياً في تحديده تسلسلاً بلاشكائية وتدرجاً للفعل فمحس حتى بدرس المرد لا بد من ان يدخل لتاريخ اولاً وينبغي المجتمعات ثانياً ويكون هذا الاسم لسحري الكسر الذي ينتمي اليه جميعاً هو الثقافة ثالثاً...

" لقد كشفتُ النفاق عن حرافقة الاظمة الاجتماعية، ان مصير الانسان ليس معلقاً في قلبه بل بين يديه."

كارل ماركس

ثانياً، **المصير The fate** ومنتجات الضعالية البشرية

تشكلت مقولة المصير **The fate** في هذا البحث بوصفها حارطة طريق يسعى المجتمع لأن يجعل منها شبه مغلفة ذات شحنة متفريضة في أطرها العامة، تصورات ذهنية موروثه ضاعطه لتحديد اتجاهات المرد وحرارة سلوكياته، كما وتضوي هذه المقولة على مجموع الاحداث التي يصطر الانسان على محاسنها سواء اتفقت مع ارادته او لم تنفق. وفسرت في العلوم الانسانية عن اهم تلك الحوادث التي نصيب لضعالية لاسانة او تحددتها بفعل قوى طسعية او حارقة للطسعة «صلى الله عليه وسلم» جميع الاديان تذهب الى اعتبار الاله هو الذي يحدد المصائر البشرية^(١) نكر قبادة هذه الدراسة تذهب الى ان المصير يتشكل على وفق انسان لهائية التي ترتب على حركة الانسان، «حملة سلوكياته، ليس بوصفها مصير محسب، بل من حيث هي تحديد لهائية المصير بوصفه جملة سلوكيات المرد، وحملة علائم الهوية»^(٢) هو المعنى النهائي للمصير في هذه الدراسة.

يتشكل لمصير على وفق النتائج الهائية التي ترتب على حركة لاسان جملة سلوكياته. وترداد اتساع رقعة اماهة المحددة للمصير من خلال التوصيفات لتالية التي مستفدها رعة في فتح الافق التفسيري لها

(١) بدوي، احمد ركي معجم مصطلحات العلوم لاجتماعية، (مكتبة لسان بيروت) ط/١٩٨٦، ٣ ص ١٥٦

(٢) - يوسف، يوسف سامي غسان كنعاني (رعدة المأسة)، (دار م - اب - لارد)، ط/١٩٨٥، ١ ص ٨

المصير؛ جملة علائم الهوية. ^(١)

- انه الضرورة الحتمية التي تتحكم بجميع الموحودات
- انه القوة التي لا يمكن ادراكها على الاطلاق، ولها يحصع جميع الناس. ويمكن ان تتجلى بلا ذات ^(٢)
- انه مجموع الاحداث التي تحدث للانسان سواء تفعت مع ارادته ام لم تتفق وتقع المحدث بمعل هوى طبيعته او حارته لطبيعته وتعتبر جميع الاديان ان الاله هو الذي يحدد المصائر البشر ^(٣)
- انه الذي يشكل الصيغة الالهة لدواعي، وبواسطته كست تتشكل لوحة العالم.
- انه قوة متافيزيقية متحكممة ومسيرة لحياة الانسان الفرد.
- انه كمن عانتظر الانسان «ان يحدث له في هذه الحياة، مثل الولادة، الروحاح والانعاص، الثروة العمل، العذاب، والشيخوخة والموت» ^(٤)

قبل كل شيء، لابد من الاشارة الى عدم وجود مفهوم شامل للمصير على جميع المستويات - احيائية واللاهوتية والاسطورية - هكذا يبدو الامر، لم يكن في هذا الكون قدر و مصير واحد بل مجموعة كبيرة من

(١) - ايوصف يوسف سامي عان كعاني، المصدر نفسه ص ٨

(٢) - كشكوف الحياء الروحية في سبل، ترجمة عدنان عاكب حمودي، دار المدى (سوريا)، ط ١، ١٩٩٥ ص ٢٣

(٣) - سدري، احمد ركي معجم مصطلحات الموم الاجتماعية، (مكة لان مبرور) ط ٢، ١٩٨٦ ص ٥٦

(٤) - كشكوف الحياء الروحية في بابن، مصدر سابق، ص ٣٣

لمصائر لمجموعة كبيرة من لاشياء التي تشكل منها العالم.

والواقع ان مفهوم المصير هو من اعمق واقدم لمصطلحات التي نشرت في المجتمع اندي ظهر في بلاد ما بين النهرين في العراق القديم عند السومريين والبابليين ايضاً؛ ومن هم المصطلحات التي كانت شائعة في بلاد سومر ال [نام تار] Nam tar والتي تقابلها الكلمة الاكديه sim tu وترجم الكلمة نام تار في السومريه الى كلمة المصير ولفظ «وتعني كلمة نام تار Nam tar ايضاً معنى اله القدر وشيئاً قريباً من ملك الموت. وجدير بالاشارة الى ان الاله نامتار يعتبر من الالهة المهمة والمعروفة في عالم اللوبي عند البابليين وهو ورير العالم الاسفل ورسول الالهة ايشكيغال، في بلاد سومر كان لكل فرد، لكل انسان نامتار خاص به هو سيد قدره ومقرر موته في خاتمة الحياة».

لكن ت ياكوبسن كان يعتقد ان مفهوم كلمة نام تار تطور على احرار الى هذه الكلمة من مصطلح Nomen agentis وتعني لا احد، لاشيء الذي يقرر المصير. وأعدب الظن ان ياكوبسن هنا يدعم كثيراً فكره ان لاسان العراقي القديم كان حتى جاء الاكديين يؤمن بقدرة الانسان لفرد على ان يصنع المصير خاص به، يسما يصنع الملوك مصير شعوبهم، والالهة تقرر مصير العالم وهذه الفكرة مرجحة جداً بلقول في اغلب الدراسات لاركيولوجية والخرريات التي تحمر عقياً لماضي والبص في العراق القديم وهذه ليست مشكلة عندما نرجع الى قراءة السحرة السومرية للحملة كلكامش ومارنبا بالاكديه والساليه،

(١) - كشكوف الحياة الروحية في بابن، المصدر نفسه، ص ٣٤

ملاحظ خطأً يائياً للهريمة يرتفع إلى أعلى درجاته كلها توصفاً إلى
الاسان في العراق الحديث، ثمه تحطم وتندد للمصطفى العقلي يصيب
طرق التفكير لدى الاسان في العراق القديم

وتشير هذه الصيغة Nam tar إلى معنيين مختلفين أولاً: لا أحد لا
شيء الذي يقرر المصير وثانياً الشخص الذي يقرر مصيره نفسه؛
بالكسبة Nam - Tar - Mu تعني ذلك الذي أو الشيء الذي يقرر
مصيري لكن مصطلح nam tar قد يعني المصير بالذات.

في اللغة السامية القديمة كان يشار إلى المصير الفردي «بكلمة شمينو
اشدرة إلى كل ما كتب للاسان في هذه الحياة اضافة إلى الموت الذي
سيصع حداً لوجوده هنا أما تعبير Ana simti alaku فكان يعني
بالسببية الذهاب إلى مصيره يعني الذهاب إلى الموت»^(١).

أدرك ما يقال حول هذه العلامات أن المصير كان في العراق القديم
مقرر من قبل الآلهة، يا ومرووح وشمش هم من يقرر المصائر ويرسم
لرموم ويقسم السماء والأرض بالقرعة

وكان أوسهايم قد أكد أن أساطعتنا العثور على ما يشبه هذه
لمردات عند العرب انقلامي وأميليين وكان يعتقد أيضاً أن إلهة عند
عرب الجاهلية كانت متسرة لكنها تعني الموت الذي ينتظر الإنسان.

وهكذا فإن المصير هو جوهر كل شيء وكل اسان وهو مستقبلي
لمرد من قبل الآلهة لكن النتيجة الأهم سوف نعرضها في السؤال
لتالي: من هو الذي يمكن أن يقرر المصير لا يوجد جواب عند

(١) - المصدر نفسه، ص ٣٦

لناحتين ويدوانه م يكن موحودا عند السومريين والبابليين انفسهم .
سوى تفسيرات ميتافيزيقية مبررة التوظيف ائذاك.

يتضح من العرض الذي قدمناه ان المصير يتقرر في لحظة نشوء
لظاهرة، لمد تقرر مصير المدينة عند تأسيسها، ومصير الانسان عند
ولادته، لا ترد في النصوص اشارات الى ذلك، ولكن تتوفر معطيات
بصالح هذه الفكرة يعرف اجميع الالهيه لكيرة التي توضع في اولى
الكلمات التي نقاد للطقس عند ولادته انها يمكن ان تصبح مصير
لاسان خلال حياته وقد اعار ياكوبس انتباهه الى اليتين التالين من
قصيدة شيد نتكال:

أنا اعين الاله نيتو على ولادة الطفل

أنا اعرف كيف يقطع الحب السري ويتقرر المصير

ويدو من النصوص ان قرارات الالهة وكلمتهم والمصير المقرر من
قلهم يكون نهاية وغير متغيره ديمًا، وقرار المصير اتبت للاسان
عند ولادته، لا بد ان يقرر مستقبله بشكل تام، ولا بد في نهاية المطاف ان
يقود الى القدرية لئامة نعتقد ان حراً من حقيقة يكمن في كل من هذه
لتعديلات، لكن انهم، حسب رأيا يكمن في طابع العلاقة بين عالم
لبشر وعالم الالهة.

هذا العالم اعطى والمحدد بعلاقته للمصير جعل فريدريك هيغل
يقول «ان المعرفة الفلسفية لا تستهدف الا الاساسيات ذات الصلة
الوثيقة بمصير الانسان ومصير عالمه اما الموضوع الوحيد للفلسفة هو
العالم بشكله الحقيقي، اي العالم بوصفه عقلاً. والعقل بدوره لا يشعر

نكبي انه كاملا الا مع تطور الشرية»^(١)

وعلى ذلك فان الحقيقة الفلسفية تتعلق قطعاً بحياة الانسان بوصفها لتعبر عن المصير، ولاشغال بها سؤال اليه ذلك لمصير الذي يشكل عمق عيونه واهداه، يفسر هذا لنا، وهو معنى العارء الفائلة ان حقيقة كمة او باطة في موضوع الفلسفة والحقيقة هاتصوع وعود لموضع دانه ومحدد مكانه الانسان في هذا الموضوع رس ثم نحاول قراءة مصيره بعديـة وليست عديمة الاكتراث به

وفي سهاية حياته، اصبح هيعل يرى ان المصير اناريحي للانسان، لصلب الذي تنعن عنه ان حمه، هو ان نصل تلك العلاقات لاجتماعيه والسبسيه التي تحد من نموه الكامل وهكذا حل تكيد لضرورة اناريحية عدهيقن محل المتؤول المسير، فلضرورة الساريحية قد احدثت هوة بين الفرد والدولة. ذلك لان الطرفين كانا في العصر اديم على وفاق صريمي اكاه وهافة اكاه، على ح ايب، المرء، فلم يكن الانسان يملك حرية وعية ولم يكن مسيطرا على العملية لاجتماعية وكلما كان هذا الوفاق المديم قرب الى لطبيعة كان من لايبر على القوى الجامعة التي كانت تنحكم في لعالم لاجتماعي في ذالك الحين ان تقصي عليه.

ويؤكد هيعل وفي مطلق انشروبولوحي ان فقدان الحرية والوحدة هذ طاهر في تلك الصراعات لمتعددة التي تزخر به الحياة ابشرية، ولا سيما الصراع بين الانسان والطسعة. ولقد احدث فروم هذا التحليل

(١) - ماركيز هريوت-العقل والشوق، صدر سابق، ص ١١٣

وطوره كما قام سوسيه فعلاً في كسه^(١) انه محض تحليل انثروبولوجي من قبل هيميل وثبت هذه الحقيقة في لترسيمة الثقافية التالية: لقد جاءت الديوت لثلاثة من اجل حل هذه الاشكالية الانثروبوسية و لان بعدما انتهى رسم الاشياء الدين حاولوا كثيراً وسجد تجميل هذه الاشكالية او هذا المارق وان صارى ميتافيزيقية كما بوهت في المدخل لانثروبولوجي د يتم تجميلها وترميمها ميتافيزيقياً ليوم اصبح هذا لترميم والتجميل لاشكالية تاريخية ابدية مرهونه ومرتطة بالوجود لتاريخي للانسان بوصفه وحوداً انثروبولوجياً حاصلاً صبح لمن المعرفة والخيال هو المايط ترقع المصير الانساني هذا الصراع الذي حول الطبيعة الى قوة معادية يتمين على الانسان ان يسيطر عليها ادى الى قيام تعارض بين الفكرة والواقع بين الفكرة والعالم الفعلي بين الوعي والوجود فالانسان يجد نفسه على الدوام منعصلاً عن ذاته، في مواجهة عالم معادله، غريب عن دواخله ورغباته فكيف اذن يستعاد الرقاي بين هذا لعالم وبين امكانيات الانسان؟

لكن الجواب اصعلي كان دابرة وحط ميتافيزيقياً. «الكنيسة ذات وطبيعة اساسية في تاريخ العالم هي وظيفه اعطى الانسان مركزاً مطلقاً جديداً واصطاء هدف نهائي للحياة»^(٢).

(١) فررم اريك، مفهوم الانسان عند ماركس، ترجمة محمد رصاص، ط ١، ١٩٩٨.

انظر أيضاً فررم اريك الانسان بين الجوهر والظهور، ترجمة محمد رهوان، (عالم المعرفة - الكويت) العدد ١٤٠ في ١٩٨٩.

(٢) فيلن فريدريش كتابات الساب اللاهوية، مصدر سابق، ص ٥٦.

حتى ظهر ماركس بوصفه خروخاً عن سار هيفن وأعلن عن اهم
مقولات المادية التاريخية الاولى متمثلاً الى حد كبير قائلاً، "لقد كشفت
لناب عن حرافة الانظمة الاجتماعية، ان مصير الانسان ليس معلوم في
قلبه بل بين يديه

" في مهنة الامر، يظهر الانسان بوصفه كائن انطولوجي الماهية،
يبحث بصون عن اساع المعنى والمغزى لوجوده في هذا العالم"
مارتن هيدجر.

ثالثاً: الفعل الانساني والتعبير عن الماهية

ان دراسه الفعل وومحاولة تأصيله في مجال اطلاقه الحقيقي من عالم
لمرد، بعد بيان آخر أشكال الموقف من الفعلية لانتولوجية الشرية
بوصفه مشكلة الماهية المردية، والمصير الذي تقرر، الاله في الارمه
لاون ولي تعد ها في بحثا هذا تعبيرات هياثيريقية عن البية
وتحديث البية اراء افراد اصلاً من قراءة متمعة للكثير من الباحثين
في الاثروبولوجيا الدينية وسذكر مهم اولاً اميل دوركايم "بين الله
والمجتمع ينبغي ان نحذر. وهذا الاختيار تركبي حياً الى حد بعيد
لاني لا اري في الالوهة غير المجتمع محب ومصوراً رمزياً ان
المجتمع مجرد نفسه على مفاس او على صورة الالوهة" (١)

انما هو تمهيد ضروري لمعالجة موضوعه الفعل الانساني في سياقاتها
لتأريخية او حتى التفكير مدياً بقضايا لمرد انتحسد ذاتياً عن طريق

(١) - دوركايم نقلاً عن برل فولكه

لعمل.. لكن القضية الأساسية في أن تحديد مفهوم العمل أو إنتاج معنى حرائياً له وفق منظور سوسيولوجي يصطدم بالعقبة الثانية إذا كانت لأفعال الأولية للأفراد هي وحدها المقادرة على فهم ظواهر علم الاجتماع الواسع، فلا يؤدي ذلك إلى أن تكون نتائج حرية الاختيار أو حرية مدركة بصفتها مطلقة «لأن عمل الفرد يتطور دوماً داخل نظام من الأكرامات المحدد بوضوح تقريباً، ليس لفعل أدنى شيء مشترك مع الالتزام على النمط السارتري. و بالتقابل لا يمكن إدراك العمل بصفته الأثر السيطر لوصفيه اشجتها [البني الاجتماعية]»^(١)

وإذا نظرنا في تاريخ المجتمع العراقي القديم وجدنا شيئاً أساسياً حول حقيقة العمل الأساسي في ذلك المجتمع بدافع من تقليديه هو تنسب العمل دينياً برصده حرراً من اشئنة لاهية، سب الإنسان في تلك العصور أفعاله إلى أحد الآلهة الكبير وهو امر يجري بالضرورة، «كان هذا على نحو شبه تلقائي، وسري، أن أصل الآله في تلك المجتمعات القديمة لموعلة في القدم هو فرد كاهن، ساحر، مصاب بحس شيطاني، مخنون، المهم أنه فرد نسائي يتخفى وراء طقوس ويتبدل وراء معابد ويسلب الحقيقة أو يسرق النار..

وكما أنه لا يوجد إله ميت، أو غير حي فإنه بالضرورة أيضاً لا يوجد ولا يمكن أن تتصور، ما يكون حياً ولا يكون في نفس الوقت هاعلاً إلى درجة عالية، أن لم يكن في أعلى درجاته. وملاحظ مسألة أساسية وعاية في الألوهية الأنثروبولوجية تلك هي أن سقط الإنسان لصعته

(١) ر. سودون و.ف. بوريكو. المعجم القضي لعدم اجتماع مصدر سابق، ص ٤٢٣

لاصيلة لموغة في الاصاله على الداب الالهيه هو سحداته شكلا للفعل على المستوى اللاواعي على الاقل الاشعوري عند الانسان في المجتمع لمديم وهذه الظاهره مارالت مستمرة في مجتمعات افريقيا والأمرون و لاندمان والانسان المعاصر في المجتمعات التقليديه انيوم .

ادن بمكب اعسار نظرية الفعل طرية ذاب تفحص ومعطيات بمكبها ن تكشف لنا عن الكثير من المسكوت عنه، لان ظاهرة الفعل الانساني طاهرة اساسية ومركزية وداب قدر كبير من الحضور والممير في طار لتجمعات الاساسية الذاتية والحدیثة ويمكن ان يساعدنا على ان نفهم فهي عميقاً العالم واحداثه كما يمكن ان نفهم انفسنا افراداً ومجمعات وسلوكنا اراء العالم والاخرين. كم ان «نظرية الفعل الانساني» نصصن نظرة اكثر موضوعية الى طبيعة الانسان وسلوكه ومنطوياته، وربما بدال ن الانسان ليس حيواناً اجتماعياً كما اعتقد ارسطو بل هو حيوان فاعل ولا واحيرأ هو مفكر لانه فاعل، وهو متكيف لانه فاعل لانه قادر على لتكيف مع كل التحولات ولظروف، ليس كما الحيوان على حساب صفاته الاكثر جوهرية وعلى حساب ماهيته كما شاهدا في مسلسل لتطور الطبيعي الذي مر به العالم منذ ملايين السنين بل هو متكيف مع الاحتفاظ بمواصفاته الانسانية بمعنى اخر هو متكيف على حساب لتكيف ولبينة الحرجية نفسها الذي يدفعنا فعلا لتفكير في تعبر تعريف الانسان عند ارسطو من حيوان اجتماعي حصمت كل قدراته وهويته الفردية الخاصة الى اعناره كائناً قادر على الفعل، قادر على حثيز داته والخروج على مجتمعه وتجاوز لعالم الذي يحصره الى اشكالا

كثير انسانية للعالم وعن الرغم من ان تصورنا هذا يجعل قريبي جداً من رؤيا هايدجر للانسان بوصفه كائناً انطولوجياً يبحث عن معنى وجوده في هذا العالم ربه العارقي يكمن في ان الدرس الانثروبولوجي يؤكد القدرات الانسانية على نتائج [البحث عن معنى لوجودها في هذا العالم] على حسب تعبير هايدجر، بمعنى قدرة الانسان على تنفيذ هذه القدرات وسحق الابدية الاجتماعية التي نتجها هو وحلقها هو وبالتالي حشر العالم بوصفه عقبة محرم للفعل الانساني من مدياته واماكنه الرحبة. وهذا هو جوهر الاختلاف بين رؤيتنا الانثروبوسية للعالم بوصفه انية اجتماعية اوحدها الانسان عبر بضعة المارغني ووبين رؤية هايدجر للعالم بوصفه به ميتافيزيقية بالمعنى الايجابي للكلمة هاء، فالعالم عند هايدجر نموذجاً فلسفياً متخيلاً هائياً عائياً.

والحق ان احتزال العالم الى اية سوسيو- ذاتية عن غرض ما فعلاً في المقولة الموصلة نأحم عن ان تأملنا للفعل الانساني يمكنه ان يعبدا الى الابد تأمل قابل لتتحقق وفهم جديد وادراك لحجم التنوع الشديد واثراء العظيم لنهاية الانسانية من خلال فعلها ومقدراتها الذاتية. نكت اراء مجموعة من الاستسهامات حول دراستنا او فهمنا ماهية الفعل الانساني فكيف سنعرف معنى الفعل الانساني من خلال فعله ام مقصده ام سببه ام نتائجه؟ ام من خلاله هو نفسه؟ وهل يمكن ان يكون هناك فعل يقوم بداته ام لا بد ان يكون موجهاً الى شخص ما. ي هو الفعل هو رسالة ذاتياً؟ وستحيب ناطع تعريضاتنا لو رده ناعاً عن لكثير من الاستسه التي تواجهنا اراء الماهية لاسانية اعلمه بوصفها

شكالية الفعل*.

تعريفات مقترحة للفعل

- الفعل في النهاية، هو اتصال بالعالم وبالأحرار عن نحو ما
- الفعل هو عادة بطيم البيئة عن اشكائها المختلفة.
- هو من اوجه اعداد الذات لجامعة العالم والأحرار^(١)
- هو لحدث تأثير يجبي مقصود في شيء او موهب او في العالم بشكل عام.
- هو تحرك قصدي.
- هو اداء تعبيرى يحدد له ابعداً انقلابية ورمز معين^(٢).
- هو أحداث امر ذي معنى ما وقصداً.
- هو تفاعل مقصود بين الذات والأشياء والأحرار على ان يكون موحهاً من الذات وليس من خارجها.^(٣)
- نشاط منظم قصدي موعى به، ولا يكون الا كشيخة لمشينة فاعل معين.
- الفعل تكوين ذهني جسمي بجسد موضوعياً في حركات وعمليات وهو بالضرورة ذو معنى وله مرجعية رمزية في طار

(١) قرى عرت الذات ونظرية الفعل، (دار لقاء للنشر القاهرة)، ط ١، ٢٠١١، ص ١٦٢

(٢) انحرى فريدريك دور المعنى في التاريخ، ترجمة مؤيد ابوب، (دار دمشق للطباعة والنشر - دمشق) ط ١، ١٩٧٣، ص ٧٨.

(٣) قرى عرت الذات ونظرية الفعل، المصدر السابق نفسه، ص ١٦٣

علاقات الذات مع نفسها ومع العالم

- سلوك قصدي يتكون من عدد من حركات متسقة تتبع أحداثاً موضوعية وحالات وأشياء ذات معنى.
- الفعل تكوين ذهني حتمي موضوعي وقصدي، يغير من إحراق الذات والعالم والآخرين ومن محتويات العام ويحمل معنى.^(١)

وفي حانة دراسية وتأمل العميق بعريفات الفعل الواردة سيكتشف بعض من الإمكانيات الجديدة التي لا يمكن إغفالها على الإطلاق. ومن ثمهم بشكل أكثر فاعلية من ذي قبل أن الاتجاه ذهنياً وراء العالم ينطوي على فعل، الإسهام بالذات وتعديل مقدراتها هو فعل إنساني آخر به مرجعية رمزية لا بد منها في استكمال الفعل لمتطلباته، أو كما ذهب فريدريك نجلر قد يكمل الفعل الفردي وفق المفهوم الكلاسيكي له. هو أداء تغيير يحدده له أبعاداً احتمالية ورمز معين، أو في الإشارة التي يرى الفعل وجهاً من أوجه أعداد الذات لمجابهة العام والآخرين.

يعيدنا هذا إلى أن الفرد بوصفه كائناً فاعلاً هو بحاجة إلى تحقيق فعله عن طريق فهمه أولاً لماعى الفعل التي يمكن أن ترد بعضها أعلاه أو يمكن أن يكتشفها الفرد نفسه في مسيرة حياته و اتجاهه نحو تعبير عوالمه لذاتية والموضوعية على حد سواء

(١) - المصدر نفسه ص ١٦٤.

رابعاً: البنية، التحنيات الموقفة.

ماذا تعني البنية؟ إنها البنية تتسم بالموضوعية والاستقلالية عن وعي وإرادة الفاعلين وبالقدرة على التحكم بممارساتهم وتصوراتهم، وتشتمل على التصورات الذهنية التي تمثل الأساس الرمزي للسلوكيات والأفكار والمشاعر والحكم العائده للفاعلين المجتمعين.

بيير بورديو

البنية هي المجتمع أو شيء يدوس "جان بول سارتر

البنية هي كلية عربية عن الأساس "ميشيل فوكو

اشكاليات البنية

رب علينا الاشارة أولاً الى ان الموقف من لية بوصفها مفهومًا مأساك ودي تاريخ طويل تجدر صد دوركيم مرورا بأشروبولوجيا راد كلف براون وبرانسو مالتروفسكي انتهاء شتراوس ولم يشأ في فراغ ولكي نفهم هذا القول علينا ان العودة الى لبرعة التحريبية لمرممة التي سادت القرون التاسع عشر والتي كان من نتائجها ظهور وضعية اوكسب كونت، هذا يعني ان البنيوية قائمة على داب الاعمدة لتحريبية دت الاصل الكاطي و العائد الى ديميد هيوم الا وهو مدأ ن العقل ليس الحقيقة الهائية والحاسمة ان صل هذه الكلمة [البنية] قديم سيب، نحن نحدد عند سنسر ودوركايم الذي كتب في تقسيم لعمل الاحتماعي بقول «امثلة المجتمعات التي يطغى عليها الضامن

العضوي فمسألة أخرى»^(١)

لكن كلود ليفي شتراوس كان قد حسم الموقف النهائي من
لنية قائلاً: «إن لمبدأ الأساسي هو أن مفهوم النسبة لا يستند إلى الواقع
لتحريبي، بل إلى السادج الموضوعه ممتصى هذا الواقع وهكذا يظهر
الاختلاف بين مفهومين مجاورين جداً بحيث وقع الالتباس بينهما
عالمياً، قصد مفهوم اليه الاجتماعية ومفهوم العلاقات الاجتماعية، إن
العلاقات الاجتماعية هي المادة الأولى للمعاملة في صياغة نماذج بوضوح
النسبة الاجتماعية»^(٢) لأن «أبحاث النسبة لا تطالب بمجال خاص بين
وقائع المجتمع، إنما بالآخرى تؤلف مهبجا خاصاً قابلاً لتطبيق على
مسائل أنثولوجية مسوعة وتنتمي إلى أشكال تحليل بيوي معاملة في
مجالات أخرى»^(٣) وسنعرض بالتفصيل موقف لشك من نسبة عند
شتراوس لاحقاً لكننا أميل إلى اعتبار مفهوم نسبة يشير إلى سبق ثابت
من التحولات الذاتية الحواسنة، تألف من عناصر يكون من شأنه،
تحول في عنصر منها أن يؤدي إلى تحولات في باقي العناصر الأخرى ذلك
أن رتباط العنصر بكلية من العناصر الأخرى يجعله خاصصاً للكن الذي
يقوم به ويعطيه مبدأ الأولوية المطلقة للكل على الأجزاء، بحيث لا

(١) - بومبر جاك مدحل أن الأنولوجيا، ت. حس فيبي، (المركز الثقافي العربي - بيروت) ط/ ١، ١٩٩٧، ص ٢٣٩

(٢) - شتراوس كلود ليفي الأنثروبولوجيا البيوي ج/ ١، ت د مصطفى صانع، (دراسة الثقافة ولارشاد - منش)، ط/ ١، ١٩٧٧، ص ٢٢٥

(٣) - شتراوس. كلود ليفي المصدر نفسه، ص ٣٢٦.

يمكن فهم أي عصر من العصور البيوتية خارجاً عن الوضع الذي شغله داخل تلك البنية ويسبب هذه العلاقة تطل أسية ثابتة وغير متغيرة. بهذا المعنى فإن البنية لا تطوي على أي بعد تاريخي، لأن التاريخ يعني التحول وليس البنية لا تتحول، وبالتالي فهي لا تقتصر إلا برمها الخاص. وربما على هذا الأساس سمى أو تشكيل عنوان هذا الكتاب أن البنية لا تتحدى بمقدار ما تتحول، بالتالي هي لا تشكل تحدياً لانقلابات الفعل وحركته على مستويات مختلفة خارجية داخلية أما الفعل فهو فعالية تحول إنساني، نشاط متغير الاتجاهات من هنا كذا العنوان يعلن بوقفاً مفاجئاً «بين تحولات الفعل وتحولات البنية». وبدون أنما سنخصص بالتقديري إلى نتيجة نحن نريد أن يصل إليها أن البنية موضوعها «نظمية انقراض والاكرام التي نرجحها الفعل الفردي» ندرس أكراماً وتعيفاً في رسم خارطة الحراك الإنساني في العالم ومن ثم مصيره.

أما التعريفات المقترحة حول البنية فهي تتغير كثيراً على مستوى، لسطح لكنها في الأساس لا تتعد كثيراً عن المعنى الواحد أنها أنظمة موسيولوجية تمارس تعيفاً على المرء العربي أو العراقي اللذين درسوا والبحوث هنا في هذه الدراسة.

تعريفات مقترحة حول البنية

البنية عند نادل «مرادف لسياسات، أو تنظيم، ومركب، ونموذج، ومخطط، كما أنها لا تتعد أبداً من حيث معناها مقوله المجتمع ككل».^(١)

(١) - لومار حاك مدخل إلى الأنثولوجيا، ترجمة حسري قسي، (المركز الثقافي العربي

- بيروت) ط ١، ١٩٩٧، ص ٢٤٠ انظر في الوير، ص ٢٦٢

النية (structure) بوصفها كيان مجرد يمكن تحسّس مظهرها وتأثيراتها على غير صعيد.

يشير مفهوم النية غالباً إلى العناصر اشارة لنظام معين مقابل عناصره المتغيرة. وهكذا نشير فكره «المفهوم لمودج معين، اما الى ثروت المودج، واما الى محمل الوظائف التي تربط المتغيرات فيما بينها، واما ايضا الى محمل الثوابت والوظائف»^(١)

اما الانثروبولوجي البريطاني راد كليف براون الذي علّاه تفسير مرتبة لبعض الاجراء والعناصر التي تكون كلاً معيناً وانظام لعدد من الاشخاص ضمن مجموعة من العلاقات المحددة «مؤسسات»^(٢) ويعدها براون مجموعة من العلاقات التي تشكل واقعاً عابياً ملموساً خاضعاً للمعاينة المباشرة.

ويرى ايمانز بريشارد «اننا نعني بالنسبة لعلاقات قائمة بين مجموعات، تتمتع هذه العلاقات بدرجة معينة من الثبات والاستمرارية» وهذه البنية هي بركنية منظمة تتألف من جماعات»^(٣) ولان ايمانز بريشارد يؤكد على استمرارية الجماعة، فإنه يستبعد كياً الافراد عن النية.

بيما اعتر ماسهايم لنية الاجتماعية على انها «سيح القوى الاجتماعية في نشاطها المتبادل والذي نخرج منه مختلف مودج الملاحظة والفكر»

(١) ر. بيرون وف. بوريكو لمعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة سليم حمدة،

(المؤسسة الجامعة للدراسات بيروت) ط ١ / ١٩٨٦، ص ٩٩

(٢) - لومار جاك مدخل في الانثولوجيا، المصدر نفسه، ص ٢٤٠

(٣) - لومار جاك مدخل في الانثولوجيا، مصدر سابق، ص ٢٤٠

وفي هذه الحالة يدل مفهوم السية الاجتماعية بصورة ضمنية على محدد
المتاخر لنظام اجتماعي معين»^(١)

أما السية على وفق تعريف لالاند^(٢) هي ترتب الاحراء التي تشكل
كلًا في مجال وظائفها بدل خصوصًا في ليونوجيا على التكون
لشرعي والسبجي في مقابل الطواهر الفيربولوحيّة وبمكنا ان
بلاحد في هذا التعريف اندي بصما على مسار التاريخي لصحيح
بشكل المفهوم ولا شك انه وجد طريقة الى العلوم الاساسية من خلال
مسر ودور كيم ومن تأثرو كثيرا به الاثروبولوجيان انكيران راد
كليف براون ومالينوفسكي.

وسوف استدلل على مطومه من علاقت وفواعل تركيب ومادته
تربط بين مختلف حدود المجموعة الواحدة بحيث تعين هذه العلاقات
وهذه القواعد معنى كل عنصر من العناصر «وقد كان ماركس اول من
طرح هذا عن رعي^(٣) كما في ١٨ : ١١ د اهمة في ١٥ الاقة ادا ١٨ : ١١
المسح السيوي في تحيله لمراسيل. «^(٤) لكن الكيفية التي تنظمها
عناصر مجموعة ما، تحدد بكلمة [عناصر المتسكة] فيها بينها بحيث
يتوقف كل عنصر على باقي العناصر الاخرى ويتحدد هذا العنصر
بعلاقته بالعناصر الاخرى وهذه العلاقة تتميز بأنها [داخلية، ثابتة] التي
تميز مجموعة ما بحيث تكون هناك اسقية منطقية لكل على لاجراء.

(١) ر. سودروف بوركو لمجم القدي لعلم لاجماع، مصدر سابق، ص ١٠٠

(٢) - انظر ايضا في موسوعة لالاند مصدر سابق، ٤٦٦

(٣) - غارودي، روجه. البيوية فلسفة موت الانسان، مصدر سابق، ص ١٧

ي أن لكل عنصر من السية لا يسخذ معناه إلا بالوضع أندي يحمله د حل
لمجموعة، وأن الكس يمتي ثاتاً بالرعم م يلحق عناصره من تغيرات
و حيراً سلاحظ ن هذا الكل من لعناصر ذات العلاقات [لبدخلية
لثانة] خاضع بالتيحة الى «سنى من التحولات مخضع لقوانين من
حيث هو سنى، وذلك في مفائل لخصائص التي تمتع بها العناصر»^(١).
وعلى اثر هذه الصيغة لآ حيرة تعريف السية، نكون قد أستويا
شروط السية الشراوسية التي وضعها شراوس في كتابه [الانثروبولوجيا
النبوية] «أنا معتقد انه لكي يصح اطلاق لمظ سية على ساذح ما ان
عليه ان تحقق الشروط التالية:

اولاً يجب ان تمتع السية بخاصية المظومة، اي تتألف من عناصر
يسمى تعبير حدها الى تغيير باقي العناصر الاخرى كلها.
ثانياً كل نموذج ينمى الى مجموعة من التحولات التي يطابق كل
منها نموذج من اصل واحد بحيث يشكل مجموع هذه التعديلات
مجموعة من النماذج.

ثالثاً تسمح لنا الخصائص المذكورة اعلاه بتوقع طريقة رد فعل
النموذج عند تغير احد عناصره.

واخيراً فإنه يجب بناء النموذج بحيث يستطيع عمله تسريع جميع
الوقائع الملاحظة»^(٢).

(١) - بنعيد المالى، عبد السلام: الميتافيزيقا، العلم والايديولوجيا، انصدر نعمة، ص ١١

(٢) - شراوس لى لاثروبولوجيا النبوية، ب مصطفى صالح، (وزارة الثقافة

والارشاد - دمشق)، ط / ١، ١٩٧٧، ص ٣٢٦

لكن طروحات غدنر تساعدنا أكثر على تعميق أفكارنا حول موضوعه البنية وعلاقتها بالفعل عند المرد، يقول ساندالسيه: «تتعلق داني بالفعل ولا يوجد إلا فيه ومن خلاله بل إن الفعل هو الذي سيجها أو بعيد انتاجها»^(١) وعلى هذا الأساس سيتم تبني هذا المفهوم بشكل كامل ويتم من خلاله تعزيز توصيحاتنا حول اشكالية البنية القائمة في مواجهة المرد، فهي أحياناً تدل على البنى الاجتماعية التي نشر إلى «الظلمة الاكراه التي تشكل معالم للفعل المرددي، وإذا أضفنا إلى هذا التعريف القبول تماماً الاقتران القابل للنقاش القائل بأن السى تكفي في جميع الحالات لتحديد الفعل المرددي أي أنها لا تترك للشخص في الحانة العامة، أي هامش من الاستقلال، فأت نحصل على نوع منتشر جداً من صنف البنية»^(٢) وهكذا يمكن أن يظهر مفهوم البنية مترابطاً مع مفهوم النظام إذا اعتبرنا أن النظام هو محمل العناصر ذات التبعة المتبادلة ولكن يمكن أن يظهر كذلك وكأنه معرف صمياً أو صراحة بمواجهة مجموعة أخرى من المفاهيم أو بالنهاس معها، في اتجاهات متنوعة جداً ربما يستطيع الوضع العام وحده أن يحددها

تشكل البنية كما الحج ماركس ومن بعده ليمبي شراوس عبارة عن توسطت بين الممارسة الاجتماعية التي هي سبع السى كافة وبين المعاش، أي انشراط الاساسي المرددي، المحدد في شكله هذه البنى، لكن عبر لمحتزن إليها. على وفق هذا الأساس لا يمكن أن يصع البنى جميعاً

(١) - جيل فؤاد، لمجمع النظم لـ، مصدر سابق، ص ١٤٧

(٢) - ر. بوردون وف. بوريكو، المعجم العدي بعلم الاجتماع، مصدر سابق، ص ١١١

على مستوى واحد «فهناك شيء هي قيد النكوب والشكل ولا تزال بعد محض مشروعات إنسانية قيد التنميد، وهناك شيء آخرى لا تعدوا ان يكون لا وعيا من موصفا شيء مكتومة التشيؤ ذلك ان كل ما في الوجود من بواسطة الشره به فيه عظمة شيء اللاوعي الموضوعي المسئلة»^(١)

لكن احد امثائل المهمة حول المسئلة انها ليس ذات وجود عباي «دائماً» او تجريبي قابلاً للقياس انه شيء نصري للشيء يسمح بشرح علاقاتها الداخلية ويتفسير الاثر المتبادل بين هذه العلاقات انها سبق من العقلانية التي تحدد الوحدة امادة للشيء وهذه في الاصل فكرة مشيل فوكو التي يبعها جيداً في دراسته للفترة والسلطة وحتى حسابية بوصفها شيء قابلة للانكشاف ويمكن فهمها جيداً في عالم ما بعد الحداثة معتبراً انها بقاء مغلق ومستقل بذاته لا يحتاج في تحولاته الى اي عنصر خارجي وسبب هذه الاستقلالية تنزع السية ان الثبات والاستقرار

ان الشر هو نوع من التضيقة، التي تفرص نفسها على الانسان، وتكون دائماً امامه.

هناك دائماً ما لا يمكن التصريح به للعقل، انها لغو ضي وجودية

بول ريكور

(١) - غارودي روجيه. المصدر نفسه، ص ١١٥

الفصل الرابع

ما بعد الحداثة أو العالم يتقضم ذاته

المرء والمحااض الميتافيزيقي

نحو تنقية فلسفية للأهايم

أولاً موت الفلسفة وأشكالها ما بعد الحداثة

ثانياً نهاية المطلق في لعقل الغربي المعاصر.

ثالثاً. موت الانسان في التاريخ.

الرابعة في قضايا الاثروبولوجيا الثقافية.

أولاً: موت الفلسفة واشكاليات ما بعد الحداثة.

إذا كان ثمة مدح حقيقي لفهم العقل العربي فهو في صراعه مع تحدّته لأن قصه هذا الصراع تعني قصه نقد لعقل العربي لداته باعتباره هو العقل، دون أي نابعة أو تخصيص. وهي قصة نقد هذا لنقد هكذا قدم القدم المعكر لكبير مطاع صفدي كتابه [نقد العقل العربي] "وتمقدر ما كان بلمساً جريئاً وعيداً لمخلقة الاضعف من سلسلة حلقات تطور الفكر العربي وهذا ما اكده مسعود ويسورغ في مؤلفه [حلم بناء نظرية هائية]^(١) في فصلاً عدائاً الى حد كبير عنونه [ضد الفلسفة] كتب في مقدمته قائلاً «ن الملاسفة لم يأتوا بأي معرفة ولا حتى اعانة للمعرفة العلمية طوال القرن العشرين، الفلسفة ادل تمريس بحسم المائدة بل مؤرد للفكر».^(٢)

سمعتني بحثنا قرباً من مطاع صفدي وليس بعيداً جداً عن عدائية ويسورغ اذا ان فلسفة ما بعد الحداثة عدت فعلاً بمثابة نكبة اخرى للعقل

(١) صفدي مطاع نقد لعقل العربي: الحداثة ما بعد الحداثة، (مركز الانباء القومي بيروت) ١٩٩٠، ص ٥.

(٢) - الخائر على جائزة بول في الفيزياء.

(٣) دورسي جان فرانسوا فلسفات عصر تبارتها مذهبها، مصدر سابق ص ٤٣

لشري، رصاصة في رأس تاريخ طويل من العداء الفلسفي والأمل،
 وشكل تيار ما بعد الحداثة [أزمة عقل]^(١) بدت أولاً مشروعاً خاصاً
 في «بعد الحداثة» هذه التسمية الأكثر احتلاصاً ولبساً لمحاوَر الفكر
 وفق تشكلاته في القرن العشرين، العصر الذي شهد الخروج على
 لايدولوجيات لشاملة قبل أن يكون ثورة ممص أو بعد للعمل الحديث
 هذا العصر الذي فتح هبرماس وريث فرנקفورت ونكهة على نحو ما
 كان حارِجا على تقاليدها ومصفيها بأبحه صوب موضوعات الفلسفة
 لاجلوسكسوية الدعة الأخلاق وتجنسه نقد المجتمع الحديث، وإعاده
 لنظري تصورانا عن العام بعد هيجل وما ركس وتراجع دعاب وطرائق
 لتغير، فيما ذهب الجميع بعده في صريق الانتقام من الحداثة والخروج
 عليها، نقد فمحت عيولات [نفكيك الكيونة] اهيدجيرية الباب الى
 عالمه الضبابي وأصاحت وطيفة الفكر افلسفي «لست أقامة نظم
 جديدة وانما نفكيك خطابات نهدم لنا بأعتبرها خطابات خميعة
 والعقل»^(٢) هذه لرؤية لبي احاة الانواع على الأمور اى نقد لنقد
 و تحطيم المذهب والحداثة والعلوم وصيغت المرحلة الاخرى عبر
 مواقف صارت التي افقدت وجودنا معانته مرورا بمحاولات ميشيل
 فوكو الذي نهك نفسه ليبيى انه بإمكان العقل ان يكون مرادفاً للهيمنة
 والمعرفة، وحاك دريدا الذي شغل نفسه بتفكيك الخطابات التي تدعي
 لكونية، واحصص المشروع الظاهر بى لدى هوسرن وان كان قد حرم مع

(١) - المصدر نفسه، ص ١٢٤.

(٢) - المصدر نفسه ص ٥٢.

طلاله عقولاً فدة على شاكلة [حورج عاد، مير، ميرلوبونسي، لوفياس، ريكور]. كل الدين حرجوا من ارث الظاهراتيه وتامو فيما بعد طرفهم خاصة بهم، انتهاءً بأعلان فرسوا يوبار نهاية [الحكايات الكبرى] (١) للحدثات مؤذن الدخول في فترة ما بعد حدثات وهي الفترة التي سيقف عند تناوها بوصفها خارج سياقات بحثنا الحالي سيصل بنا هذا الى ان حدثت التي كانت قد شكلت ولادة العقل المعاصر بمرجه العم فيها تشكل تقديرات الحدثات اليوم بمثابة إعلان حاهر ومدفوع الثمن لنهاية أرنخنا العقلي المعاصر

ان تاريخ الحدثات ومن ثم ولادة الوجود العيني الكائن المرد، ورسم حدود الماهية يبدأ مع اسئلة كانط ويمر عبر مقاربات شينج ويرداد عمقا وسحراً مع [فيومبولوجيا الروح] (٢) ظهريات العقل الذي اخرج به فريدريك هيجل الجميع ومن ثم جماعة نقد امبراطورية الفكر المطلق ولامبراطورية تحديدنا [الساد الطعيل] (٣)، [معهد الامحاث الاحتباعة في فرانكفورت] ومن ثم بعد الفلسفة والايدولوجيا الالمانية عند ماركس انتهاءً بنقد مصائر الحدثات والاسان وأعلان نيتشه وهابيدحر موت العسمة.

لقد سجل لقرن التاسع عشر تحرر العلوم الانسانية (٤) من قبضة

(١) المصدر منه من ٥٢

(٢) بروي هيجل في فيومبولوجيا الدهر مسيره الفكر او العقل امتيقظ "السعور بالذات" عند الانسان الاول والاساطير البدائية والعقل عند الاخرق والديانة المسحقة والعلم

(٣) لقد حصت العلوم الانسانية في نهاية القرن التاسع عشر عن استقلالها، فبعد

لفلسفة، ربما إلى الأبد وربما هي قطيعة استمولوجية انسحبها غايرات
 لموضوع المستندة إليه التي عبق اسعص اثرها على ان تحرر العلوم
 الاساسية قطعت اغصان جديدة من شجرة المعرفة الفلسفية، عاشت
 الفلسفة بعده في بداية القرن العشرين أزمة هوية. ولم تعد التفسيرات
 تجذب الاطار ذلك ان معرفة الضيعة او الاساس لم تعد من بين مهماتها
 ما نذني تبقى بحورتها، حصاً بها. الاحلاق؟ تاريخ الافكار؟ دراسة
 الكلاسيكيات؟ عدها كان موت الفلسفة قد اعلن نهائياً.^(١)

نهاية المطلق في فلسفة فريدريك نيتشه

لقد نزع فريدريك نيتشه F Nietzsche^(٢) (١٨44-١٩٠٠) عن
 الاساس طلاله الاخلاقية والمبايرقية كما رسمتها القاسية من
 الاكاديب و الاصاليل، نزع من رأسه ثقل اكذيب العقلانية الاعريقية
 ثم بدد اصاليل لمطرد الكلي الكانطية، عندما اعلن قبل مئة عام ومئات
 صبح، عن حقائق ثلاث يمكنها بلا شك ان تثقل كاهل قدراتنا العقدة
 لبي بها دائماً، وتسحق قدرتنا على استيعاب اشكالها لوجود
 لموضوعي والافناء الذاتي لكنها ستدود ظلام دامن ساد تاريخ العقل

حرأى علم النفس التجريبي الورثم انجبه عند الاجماع و لاثروبولوجيا الى الابحاث
 ايدائية، واجلنت كراسي جامعية وكانت السابب والناريج والاقتصاد قد طردت
 قبل ذلك من محجها الخاصة بها كل علم من هذه العلوم كان يؤكد استقلاله ويبحث
 عن قطيعة مع التخصص لام.

(١) دورسي جاب فرانوا فلسفات عصر تاراتا مدهاه مصدر سبق، ص ٤٩

(٢) - فريدريك نيتشه فيسوف الشاروم الالماي الذي تأثر كثر بأراء أرتو شوينهور،
 صاحب مؤلفات، هكذا تكلم زرادشت ودهاهو لانسون ومؤلفات اخرى كثيرة

قرون طوال.

أعلن نيتشه

أولاً، نهاية الأكاذوبة المقدسة.

ثانياً، لا إنسان لا يمكن إلا أن يكون صانعاً ماهراً لأوهام معيارية
سعي نخطبها، أي نخطم الأصنام.

ثالثاً، أقر أنه قد «تم تحرير الواقع من قيمته ومعناه وحيويته عن
طريق اصطلاح عالم مثالي من الأكاذيب»^(١)

وبمجرد أن أعلن نهاية المطلق وموت الإله في فلسفه الالهية،
توفي نيتشه عام ١٩٠٠ ومن ثم أقترن اسمه بذكرى شيء هائل ورهيب
وأرمة لم يعرف لها مثل على وجه الأرض وكُرْس قديساً ونسبوا
ومحطى لأصنام القرن التاسع برمته، الذي أعس قرناً يتشوي بلا مارع
شكل مراحه الفلسفي ومقولانه حول قلق والعدم والمعنى واسئلة
المصر التي لارمت الإنسان مد القرن التاسع الى ليوم. أصبح نيتشه
هو القرن التاسع عشر على غرار لقرن الثامن عشر الذي عد ماركسياً
ولسابع عشر هيغلياً ولسادس عشر ديكارتياً بأميرز

مصي نيتشه بعيداً ومعه صاع ومن البحث عن معنى ما لوجودنا
في هذ العالم، لكن بعد تحليل لعرضي الواردة في نوءه Nietzsche
سوف لا يعاجتنا بيكيت بملبه المرر عن ومن احتزل لحياء والاسمية
لى مجرد حالة انتظار عشية ل غودو لا طائل من وراءها ولا معنى. ثم

(١) - نيه فريدريش هذا هو الإنسان، ترجمة على مصحح، (دار الحمل - بيروت)،

لعبت وانطلقوا، سقاء بولادة الممرد الكامري - العرد غرس الاطوار
 لدي انتجته محيله كمو - ولدي اعد ان «ان اصرخ قائلاً انني لا
 أقصر بشي، وان كل شيء عيب، ولكني لا استطيع الشك في صرحتي،
 وسغي لي على اقل تقدير ان أؤمر بأحجاجي. ان الدمية الوحيدة
 التي سقاها في صميم التجربة العشية، هي التمرد ان التمرد يشأ عن
 مشهد انعدام المطلق.»^(١)

لكن المهم ليس هو الاعلان عن موت المطلوب التمعين في رمده
 كما فعل ناني، بحيث يمكن للحد ان ينحس دائماً، كما هو ان موت
 لاله هو حادث قتل مستمر ينهي معيسته وتمعيه لكي ينحس هذا الى
 حدايدي يحدث الاحتراق ويُقدّر موت الاله في الفكر المسيحي
 لمسيحي اغري. وفتنه المستمر، في ادبيات الحداثة العديدة الى موت
 شكيلا اجتماعية استمرت قرون طوال، كما رمز الى ثوره هرويدية على
 لاث و تقسيم اربعة المحدثين الاحوة، الاعداء، دمر الى موت انطوظم
 لاجير الذي ستولى ذهباً على العالم قرون لا تحصى اليوم، كما يرمز الى
 «كل تلك الثروة الساحشة من الافاهيم التي ستبرود ومضات حية دائماً
 من محايته الحد، باعتبارها دنيوية معاصرة محموفة بالخطر، معلنة في مطلق
 المراع، لكنها دنيوية لم تعلق المتأفيريقياً بل جرت الى صميم تشكيلها
 كحد من حدودها الأكثر اثاراً للمعراية والشعب»^(٢)

(١) كامو امير الانساك المتمرد، ترجمه نهاد رصاص (مسودات عويدات بيروت)،

ط/٣، ١٩٨٠، ص ١٥

(٢) - صدي مطع نقد نشر المحض، نظرية الاسداد في عة الالهة الثالثة، (الانء

الشمسي بيروت)، ط/٢، ٢٠١١، ص ٢٦٦

موت الانسان هي فلسفة ميشيل فوكو

بعد ينشئه سارت الامور على هذا الموال حتى يتب اشكالية المعنى في تجربة الفرد المؤطرة مجتمعاً على مستوى الفلسفة ومواجهات العلوم الانسانية بين مد وحرر تعيد كل يوم تشكيل نفسها وترميم معطياتها ومهاجمة العقل النقابي اسححر وفق الموصيف العلم للمؤسسة الاكاديمية الرسعية الرمز اندي تم التعر رسماً عنه في نوبة مفارقة للعقل والتاريخ الفلسفي برمنه وللمنطق حرجت عن كمثل قد سوسولوجيا ما بعد الحداثة الانسان^(١) مقولته الشهيرة لبي اعلس عنها غير مرة وصراخه في مؤلفه [الكلمات والاشياء] لقد مات الانسان وما عاد ممكناً التفكير في يامنا هذه الا في فرع الانسان المحتفي سيحتفي ويضمحل الانسان؛ مثل وجه من الرمل في اقصى الصحراء. لقد حرج فوكو على حدود العمل وأطره عندما أعلن مهية عربية الاطوار لحيننا اليومية، مات الانسان «انه ليس اقدم امشكلات التي طرحت على المعرفة الانسانية ولا اكثرها ديمومة فالانسان هو ختراع يبين لنا علمت العنقلي سر وسهولة حدائنه عهدد، وربما وشوك مهائنه»^(٢).

(١) - يجب ان نسير في هذا المجال بين مقوله [موت الانسان] التي جاء به فوكو ومفهوه [موت الذات] التي جاء به التومسيز.

(٢) - لقد كتب فوكو في مكان اخر "فمن مهية القرب اننا من عشر لم يكن للانسان وجود، مثلاً لم يكن من وجود لقرب الحياة او حصوبة العمل او انكشاف التاريخية للغة فهو مخلوق حديث العهد حد فطره انتاج المعرفة بيده، قبل من من مائتي سنة " ان الانسان لم يكن له بعد وجود حاصر في التصور الكلاسيكي للمعرفة، ومن ثم كان من الممكن مايلي نعيد لانسان، بوصفه عقدة علاقات، نقطة تقاطع خطوط القوة، محلاً يتشابك فيه التصور والكيونة، موجهة في حصر الفعل الذي يتضمن فيه ما هو

لاشئ ان فوكو كان قد استقى هذه الرؤية والمنهج من نيتشه، وادراك المجال لا يسمح بمناقشته مختلف انقضاء التي تجميعه نيتشه، خاصة وان فوكو قد عرف واشتهر عن انه من البيرويين اي المذهبين للتاريخ وبلدات والانسان وهو مراكره في اكثر من مناسبة، في حين ان علاقته نيتشه كان قد اكدها ونمىها وقال في معرض حديثه عن حلميته لفكره وفتح الطري [انا نيتشوي] وهو فعلا كان قد كتب نصين اساسيين لهما علاقة مباشرة بنيتشه وهما، [نيتشه، فرويد وماركس] ١٩٦٧ وكتب يصب [نيتشه الجيوباجيا والتاريخ] ١٩٧١ "

على ان هذا لا يعني على الاطلاق ان فوكو يريد موت الانسان لينتخب الحميم مع مطلقاته بوصفها اصبحية، وهو خالي " ابدأ ما راد فوكو موت الانسان رغبة في او بحثاً عن براءة لاهوتية، لان لاسان هو المتهم الوحيد من وراء مقتل الاله الذي اعلن على لسان نيتشه؟ لا يمكن لموكره ان ينكر هكذا ابدأ، ولا حتى يريد. ربما لان فوكو لا يريد الانحداع بأي وهم، هو يتحدث عن تجربة عيانية يومية مكرورة، عن واقع اساسي يبحث على اثبات، انه انشروبولوجي ملتزم

=متصور وماهو كائن . "الكليات والاشياء" ص ٣١٩

انطوني فوكو ميشيل الكلمات والاشياء، ترجمه مطاع صغدي واحرون، (مركز الانماء القومي - بيروت)، ١٩٩١.

(١) فوكو. ميشيل يجب الدفاع عن المجتمع، ترجمة الرواوي بحوره، (دار الطليعة بيروت) ط ١/ ٢٠٠٣، ص ١٧.

(٢) مكدهم ضروري مقولة موت الانسان عند فوكو ويحاول بكل ما لديه من قدرة في كنهه اسوية فلسفة موت الانسان تحطم كل من فوكو والنوس وشر وس باسم الدفاع عن الذكسية التي تصل عنها فيما بعد عدد لم يعد يحصى عن دعم من احد

لكنه حالمٌ أكثر مما هو فيلسوفاً، من هنا كل من يعس في كل مقال مؤكداً
بسه الجليل لينتبه وهایدجر وهما اثروبولوجيين على مستوى العقل،
وعلب الظن انه عندما يباقي عظمة عدمية ينتبه وكنية هايدجر،
يعرف جيداً ما يفعل حيالهم! ولعلم ايضا انه ساطح حذر و حذرة!
من هنا ان السؤال الذي قدمه غارودي هل نفودنا موب الاله
بأنصرورة ان موت الانسان؟^(١) الذي عي ن اعترف ازاء انني لم
فهم الى الان السبب الذي يجعله متحامس الى هذا الحد على التوسير
وشتراوس وفوكو؟

كما ان سؤاله هذا لا سم عن فهم حققي لاثروبولوحيه فوكو من
فله بقدر ما ينم عن عدائيه وعيرة مريرة ربما ان الموضوع اكثر تعقيداً
حتى من موته الذي اذهل الجميع رغم انه يحتمل اشكالية كبيرة اعادته
الى ينتبه لقد توفي فوكو ١٩٨٤ سمحردن اعلى [موت الانسان].

«حليبا ن تذكر دائماً ان نهاية الميتافيزيقيا التي ساء بها الينا ينتبه
ليست سوى الوجه السلبي لحدث اكثر تعقيداً بكثير، كان قد طرا على
الفكر العربي، وهذا، حدث هو ظهور الانسان، خير انه لا يجوز الظن انه
برر فحاة في افقنا، فافرضنا واقع جسده الفظ وعمله ولغته على تفكيرنا
بشكل عنيف ومخير، فليس التوس الوضعي للانسان هو الذي قصي على
الميتافيزيقيا. مما لا شك فيه، اذا ماتوقف عند المظاهر، فإن لحدثة تبدأ
عندما يشرع الكائن الانسان في الوجود داخل عصورته، وفي حجمته

(١) - غارودي، روحه النبوية فلسفه موب الانسان، ترجمة جورج طرابشي (دار
الطبعة - بيروت) ط/٣، ١٩٨٥، ص ١٢

وهيكل أعضائه وفي كل عروق فيزيولوجيته أعمد، يبدأ تواجهه في قلب العمل الذي يسيطر عليه نظامه ويعلت منه نتائج أعمد ما يمكن فكره طيات لغة أقدم منه، إلى حد أنه لا يستطيع السيطرة على المعنى التي تشير لها، مع ذلك لقد تخطت ثقافتنا عتبة ما نعتبره مدخل حداثته، عندما انكبنا على التفكير في التناهي بأرنجاء مستمر إلى ذاته. نعرّف التناهي بطلق دوماً من الأسان الواقعي ومن الأشكال التجريبية التي يمكن تعينها لوجوده»^(١)

«لقد وصل بيتشه إلى النقطة التي عندها يمثلك الأنساب والله بعضهما، حيث يكون موت الأول مرادفاً لروال الثاني، وحيث أن الوعد بالأنسان الأسمى يعني أولاً وقبل كل شيء حتمية موت الأنسان الرشيك، فهذا فإن بيتشه عندما يطرح علينا هذا المستقبل كأستحقاق وكهمة في ن معنا إنما هو يعين ذلك العتبة التي يمكن منها لفلسفة المعاصرة أن تسأنف التفكير، ومسقى نتشه فلا ريب مشرباً من على عنى مسيرتها إلى أمد بعيد. ولئن كان اكتشاف العودة يعتبر عن حق نهاية الفلسفة، فهناك الأنساب هي بدورها عودة بداية الفلسفة، فلم يعد يعكس اليوم التفكير إلا داخل المراغ الذي يركه وراءه الأسان المشرء»^(٢)

على أي حال إن فوكو الذي اعترف أب تحليل النفسي والاثنوجيا

(١) فوكو ميشيل الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع صدي وأخرون، (مركز الأبناء القومي - بيروت)، ١٩٩٠، ص ٢٦٣-٢٦٤

(٢) - فوكو ميشيل: الكلمات والأشياء، المصدر نفسه، ص ٢٨١

يحملان مركزاً مرموقاً في معرفتنا الحديثة. هو لا يزال ابداً لأنه [حق تاريخي] صهر بشكل مثير للريبة في تعلق فوكو وعمى حاك لكأن وشخصيته العربية، يحبسنا هذا إلى مشكلة كبيرة تلك هي أن يفقد لاسان مركزه الموحودي ليخرج عرلاً من تدرجها الخاص ويدخل مدحجاً بالقلق عالم الرهمية وانعدام، هكذا دحجنا القرن العشرين مدحجين بالخوف والقلق والموت لكنها اشارات واقعية لحدل داني وموضوعي يعبر عن نفسه بحركة سائبة لفعالية محرر دقي يعانيها العقل لاساني خارج مدركات الحس البشري.

في نص يعود تاريخه^١ إلى عام ١٩١٧ يعترف سيجموند فرويد من خلاله «كوبه قد الحق بالكبرياء البشرية ثالث ادلال كبير لها بعد كوبرينكوس وداروين»^(٢) وهذه حقيقة ايضاً لأنه اذا تأكدت صحة نظريات فرويد نكون قد افقدت تماماً الانساني من جديد مركزه عندما

(١) - سيجموند فرويد انظر من مصاعب التحليل النفسي

(٢) - الادلالات الثلاثة الاكتشافات الثلاثة (الملكة والسبوحية والنسبة) ويشير إليها بالاكتشافات التي أصابت الإنسان وجعلته عارياً ووحيداً في هذا العالم بدأت أولاً بكونه ككوس الذي اكتشف (أن الإنسان وكوكبه اليوم غرض نقطة لا مهادة الصغر وعدمه الشئ في بحر المجرت ولا فلاك الذي لا يبرده له وديا داروين الذي أصبى التنوع التوراتي القصص الذي لا يتجاوز عمره ٦٠٠٠ سنة بين الإنسان وربه، بالمر من الكبير لمنحه احياء، فتوحته التي لا يمثل فيها مليون سنة من التاريخ وما قبل التاريخ سوى قاصي هابر في أهمية انتشار الحياء على كوكبنا ونكوس كوكبنا من الفضاء الكوني) وثالث فرويد الذي كشف عن لطائف الشخصية الثلاث (الانار والاعلى والاهو) المتصارعة مع نفسها ويصحبها في حكم الانسب وتوجيه فمه وشكل مصيره

يظهر في عارودي روجيه السبوية عسمة موت لاسان، مصدر سابق ص ٨

«اعطى عن الإنسان صورة ثابت معها نفسه مخوكة بخطوط قوة أو
أوتار صادرة من مصدر بعيدة وازمة مسحية، ومهيبة في كل خطه
وآن للاحتلال» مؤكداً بذلك ان الانسان العملي والاحلاقي يدعى
لتقليدي، الانسان المسؤول عن افكاره واعماله، انها هو وهم فأنفرد
لنماهي مع السلطات الحاملة للالتزام الاحلاقي هو صحة اوهاام [الانا
لاعل] اندي يقيم، بحسب فرويد، اوثق العلاقات وكثرت حمية مع
لمقتنى السلافي، مع الميراث المسحق لقدم لفرد. وبين ابعارات ما
فوق الشخصي [الانا الاعلى] وبين ديامية ما تحت الشخصي [الهاو].
لا يعود في استطاع الانسان ان يعرف نفسه بمعدرات الذاب وانما فقط
بمعدرات البنية»^(١)

لكن بول ريكور، وهو الآخر الذي طرح وجهة نظر فرويد حول
[جذرية الايمان بتحكم الفاعل في ذاته]، لكنه نقل لنا حديث فرويد عن
ثلاثة حروح للرحمة الانسانية والتوظيف هنا [حروح نرحمة] اقل
وطأة بلا شك من توظيف عارودي، اذن كل ريكور هو الآخر يتحدث
عن ثلاث حروح نرحمة لانسانيتنا:

- فمع غاييلو اكتشف الانسان انه ليس مركزا للعالم!
 - ومع داروين انه ليس في مركز الحياة!
 - ومع فرويد انه ليس في مركز نفسيته الخاصة به!
- هنا يركز ريكور على معارصنه فكره بحماية اكتشاف لذات قنلاً «ان
قرار الوبوح الى مسألة الشر من خلال الباب الاضيق للواقع الانساني

(١) - المصدر نفسه ص ١٠

يعبر فقط عن اختيار مركز المضمون»^(١) وهو أي ريكور فعلاً إذا كان قد عارض مكرراً فكرة أن الإنسان يعرف نفسه بطريقة آليه وشعاعه، ووجه بقوة في نفس الوقت التحليل النفسي من أجل استعادة رؤية لمفعول تكون قد عبرت امتحان هذا اللاوعي بذاته حقيقية..

أذن هل مكتمل حلقة دي عويسيه بحركة دائرية تبدأ بإعلان ينشئه عن موت الإله العربي وتنتهي بإعلان موت الإنسان؟

لا أظنها ستكتمل هذه الدائرية المفرغة من المركز وسكتشف سوباً في هذا البحث موت مقولة الموت نفسها، وسهّل إلى أشكال أخرى مناقضة للموت يصل إلى أعلى درجات النقص بدءاً بتشكيل الجدل مروراً بالتحول انتهاءً بالولادة من جديد وسقف هذه المرة أمام سورين كيركجورد مؤسس الفلسفة الذاثية والاب الروحي للوجودية المؤمنة لدي يعلن ولادة لسان تتحلل الأشكال المجتمعية التالية [إن المجتمع هو الإنسان في أسوأ مراحله] لا يكون تدمير المجتمع مستتب هو وظيفة الفيلسوف الوحيدة. ومن ثم سنقف أمام لودفيج فيورباخ الفيلسوف لمثير للجدل سميد هبعل العيف الذي عد الله سلباً للإنسان [إن الله ليس سوى ماهية إنسانية مستلبة] ومن ثم سنقف عند محاولات سارتر نقد العقل الجدلي وأشكاليات الوجود والعدم. لميسوف اندي أدان نقسوة مريعة وجودها في هذا العام والذي عرف لسان بوصفه وثيقة تدبّر أساء التي قدف بها إلى هذا لعالم [لقد

(١) - ريكور. مور فسه لأرادة الإنسان الخفاء، ترجمة عبدالمحسب، (المركز الثقافي

- بيروت) ط / ٢٠٠٨، ص ٢٠

قدف بنا إلى هذا العالم

ان السبب الوحيد الذي يجب ان يبحث عنه هو سببها العقلي واصلنا
لمعرفي منذ ديكارت حتى ماركس..

وادن ستقف طويلاً امام شكلين للاسان المعاصر: الاول اندي
ستتجه سحرية ماركس من الحياة بوصفها [أكذوبة مقدسة] عندما
تصير حقيقة مستعبد تسابيت وعندها تفقد قدسيته سيولد الاسان
لاخير..

المرد في المعجم الفلسفية في المعجم الفلسفي^(١) ظهر على انه ما لا
يمكن تسميه اجرته باسم الكل، فارجل فرد لان قطعة منه لا تسمى
رجلاً ولا يوجد الا افراد «الا في الدرجات الثلاثة العدا للوجود» وهي
المصرية والحياة والتفكير، ما الطبيعة الجامدة فلا وجود فيها لغبر
العينات، وتمثل العضوية والحياة والتفكير الشروط العامة للفردية او
الحدود التي لا يمكن ان تقوم شارسها أي وجوده من ذي»^(٢) وتشول اس
سينا لـ «الوحده ما بها يقال لكل شيء انه واحد، وهو معنى كون الشيء
غير ذي قسمة بالعقل، والعدد جماعة مركبة من الاحاد، والعدد المرد
هو الذي لا ينقسم بمساويين»^(٣)

(١) - المعجم الفلسفي، صادر عن (الهيئة العامة لشؤون المطابع - القاهرة)، ١٩٨٣،
ص ١٣٥

(٢) - كامل فؤاد المرد في فلسفته شوبنهاور، (الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة)،
ط/١٩٩١، ص ٦

(٣) - اس سالفاء اصول هندسه، ترجمة ابراهيم تومي، تحقيق عبد الحميد
صبره (الهيئة العامة للكتاب - القاهرة)، ١٩٧٦، ص ٢١١

الفرد في النص الفلسفي

لقد انطلقنا في قرائن النص الفلسفي من تأكيدات ج. جيروفيتش G Gurvitch على أهمية العلاقة بين علم الاجتماع والفلسفة، وأهمية أن تحتفظ تلك العلاقة على الدوام بحيوية رائعة. لقد رأى جيروفيتش أنه لا يمكن فصل تاريخ الاجتماع عن تاريخ الفلسفة ولا عن قضاياها أو إشكالاتها معتبراً أن المشكلة التي نواجهه علم الاجتماع اليوم لا تتمثل بالفلسفة إنما في الرؤية السوسولوجية التي يبحث عن عامل مهم في حياة المجتمع، لأنها لا تنحصر في هذا العامل بل ترجع إلى افتراض فلسفي مسبق. لقد وجد جيروفيتش، وهذا ما نرى به كليا مع جيروفيتش، أن نظرية سوسولوجية، أمراً مستحيل من غير مساهمة الفلسفة وضافاتها، لأنها تؤمن بالأطر المعهية الواضحة وتسمح بتحديد المهم من العرضي واكتشاف المحور داخل العلاقات الذي يشكل هدفاً لأي علم. وهذا ما فعلته كورت لما عاد إلى بونل، ودي. كايم لما عاد إلى كسطنطين، وماركس لما عاد إلى هيجل، واسبينورا وماكس هير لما تبني طروحات كارل ياسرر وجورج جيروفيتش نفسه عندما تأثر كليا بتصورات بوكاتش وبناء فوكو لاثربولوجيته استناداً على لامعقول هايدجر وبنيتو.

لقد كان هذا سبباً لنا لقراءة النص الفلسفي بتمعن، ولكن هناك غيره سبب آخر هو أكثر أهمية بالنسبة لنا يمثل شحنة الاهتمام بمقولة لمرء في دراسة السوسيو-اثربولوجية، كما قد نوهنا، رادن نحن مصطرون على حفريات معرفة للكشف عن مقولة الفرد.

خلال بحثنا هذا صعدنا أول ظهور لمفولة الفرد بوصفه ماهية ذاتية
 كنت فيفيوميسولوجيا الروح " Phenomenology of mind
 أحد النصوص الفلسفية العظيمة لتي كتبها فريدريك هيغل F Hegel
 وعليه بدءاً أن تؤكد أهمية هذا الفيلسوف بوصفه لحظة الأعظم في
 تاريخ الفلسفة لعالمية، بل وربما لا يصح أن نتحدث عن تاريخ للفلسفة
 قبل هيغل أو حتى بعده، صحيح أن آراء الفلاسفة ومذاهبهم قد جمعت
 و أن مقالاتهم قيدت غير مما مرة وهذا منذ ميلاد الفلسفة ذاتها إلا أن
 من جديد لم يعرف الظهور قبل هيغل ولم يتحقق إلا معه وهو مظافة
 لفلسفة تاريخها ذلك أن تاريخ الفلسفة كما يقول هيغل «لا يهم
 سوانح وأحداث خارجية، وإنما هو سوانح محتوى الفلسفة ذاتها كما يتجلى
 في حقل التاريخ»^(١) وبعد وفاته تحدث الذي لم يصدق الجميع، كان
 هناك موجة قناع عميق بأن لفلسفة وصلت إلى نهايتها، وانتشرت هذه
 الموجة في العقود الأولى بعد وفاته وادّاع اعتماد موجه مؤكد بأن تاريخ
 الفكر قد بلغ مغرق طرق حاسم، وأنه لم يسبق إلا وسط واحد ممكن
 بواسطته، لا هتداء إلى الحتمية وتطبيقاتها فعلياً إلا وهو الوجود المادي
 العيني للإنسان^(٢) أدن لقد ختم مذهب هيغل عصره كاملاً في تاريخ
 لفلسفة الحديثة، هو العصر الذي بدأ ب ريبية ديكرارت وتجسدت فيه
 أفكار الأساسية للمجتمع الحديث. لقد كان هيغل آخر من فسر العالم
 على أنه عقل واحصع لطبيعة والتاريخ معا لمعايير الفكر والحرية. لقد

(١) - بعد الماني عبد السلام. هيدجر صدي هيغل (التراث والاختلاف)، دار النشر
 - بيروت، ط/ ٢٠٠٦، ص ٥٩

(٢) - ماركيز هيريت-العقل والشرق، صدر سابق، ص ٢٥٧.

وضع الفلسفة على حافة الطريق المؤدي إلى سلبها و إنكارها وأشار إلى ثمة تناقض كبير في الموقف من الكوجيتو الديكارتي الذي يعده لبعض نقطة إعلان انفرادية على مستوى العالم الفلسفي وقبل أن يؤكد هذا التناقض في فلسفات كثيرة اخترت منها للحصر موقعين؛ موقف كلاسيكي تمثل بـ "ارثر شوبنهاور وموقف حديثي تمثل بـ "ميشيل فوكو" سذهب إلى اعتبار أن مقولة المرد بوصفه فرداً وليس شيئاً آخر هو الذي يعساها «أي ليس الذات أو الشخصية أو الأنا أو أي جوهر إنساني مجرد».

وعلى الرغم من أن مقولة المرد وردت كثيراً في مؤلف هريدريك هيجل إلا أنها عن الأعلب كتب عائمة في سماء لتفسيرات الكبيرة، تحتفظ بعساها لمساها ولم تكن تظهر ذاتياً، كانت تظهر بوصفها جزءاً من عباره فلسفية وليست مقولة فلسفية حالصة

، لاحظ في "و رر رار جرا أروح " Phenomenology of mind يكتب هيجل: -

«إن المرد لم يعد مجرد نظامه الخاص من حيث يرسبه على أنه النظام الذي له، ولذلك لا يسج الفرد غير تحقيق قانونه، القانون الذي له، أن المرد يتوضع معه عبر فعله في [أنا]، بل بالأحرى كأنه العنصر الكلي للتحقيق الكائن، ويسفي على فعله نفسه أن يحمل وفق معناه قيمة نظام كلي لكنه بذلك أنه يكون محرو من عسا فيكبر قدماً لذاته ككلية، ويخلص نفسه من الفردية»^(١)

(١) هيجل هريدريك فيوبولوجيا أروح، مصدر سابق، ص ٤٢٢

ومن ليسر ان نلاحظ بعض من الامور الاساسية في هذه البعرة
للفسفية التي عرصها هيجل وربما سنصل الى تصور كثير وصوفاً
فيما لو قدمنا المرید من ما قاله هيجل حول الفرد والفعل العيني وليس
لعام وعليها ان نأمل اكثر من ذي قبل الاشارة الفلسفية الكبيرة
بصرع العيني «الاسان» مع الواقع التحريبي في ظاهريات الروح
Phenomenology of mind حيث اشار هيجل مرة اخرى ان
على الوعي لداقي ان يثبت انه هو الواقع الصحيح، وعنده بالفعل ان
يجعل من لعالم تحقق حراً له، ويعلم هيجل مشيراً الى هذه المهمة ان
ذات الفرد سلب مطلق ويعني بذلك ان لها لقدرة على انكار كل وضع
معطى وعلى ان تحمل منه عملها الواعي الخاص. وليست هذه فعالية
بستمولوجية، كما ان من المستحيل ان تتم في اطار عملية المعرفة وحدها
ذ ان هذه العملية لا يمكن فصلها عن الصراع التاريخي بين الاسان
وعالمه .

اذن لا يشكل الفرد عند هيجل جسم لعصوي وحراس فهي
تتكون حين يكون الفرد مضطراً الى ان يتحكم في جسمه لعصوي
ومصلباته استجابة لتطلبات تفرصها قواعد ومبادئ مقبولة من المجتمع
وفي هذه الشروط يكون الفرد مسرفاً الى التمييز بين ذاته وبين جسمه
لعصوي، وتلك القواعد والمبادئ الكلية لا غلبها الطبيعة بل الثقافة
باتت ان الفرد الاساسي يجر على احضار افعاله لقواعد ومبادئ يجب
عليه ان يعضمها ويمثلها بأعتبارها موضوعاً خاصاً به، لكي يجعلها
قواعد ومبادئ نشاطه الحيوي، نشاط جسمه وحوسه.

«تلك السادج والتقواعد تواحه الفرد في البداية بأعسارها موضوعاً خارجياً، باعتبارها اشكالا وعلاقات لأشياء حقيقها العمل واعاد حتمها»^(١) فالوعي بالذات لا يمكن ان ينشأ الا حينما ينظر الفرد الى نفسه، كما لو كان ينظر اليها من الخارج، كما لو كان ينظر اليها بعين سان آخر، ذات اخرى، الا حينما يفهم نصيباً بين افعاله المرديه وفعال اسان آخر، اي داخل اطار اششاط الحيوي الذي يمارس على نحو جمعي. وعلى هذا الاساس يقول هغل ان حركة الوعي بالذات تبدأ بوصفها رغبة، والرغبة في الطواهرية ليست فعلاً سيكولوجياً بل هي الموقف الاصيل لذات من العالم، وتمد وجود الذات، فالوعي بالذات لا يستغنى عنه الا بوسطه تمارر ذلك الاخر الذي يمثل اسمه بوصفه حياة مستقلة استقلالاً ذاتياً.

آرثر شوبنهاور: غمايات الفرد والارادة

في مجال وعالم فلسفي آخر يبدأ عن هغل احد ابناءه مهراق لآخر عن لارادة انه آرثر شوبنهاور A.S.Hopenhaur (١٧٨٨ - ١٨٦٠) الذي على الرغم من ان فلسفته تنطلق من لغرد لكنها تنتهي تأثيرات الارادة Will الى محاولة الاجهار عليه! ينطلق شوبنهاور من لغرد بوصفه الكائن الانساني الذي يؤلف كلاً معلوماً، متعباً، بحيث يبلو متميزاً عن باقي افراد النوع الانساني من حيث اهوية الخارجية ولدحية، فيظل دائماً نسيحاً موحداً لوحده شكلاً ملكاً والرمز

(١) - هاركور هيررب اساس الفلسفة ادرية: نظرية الوجود عند هغل، (در

النور - بيروت) ط/٣، ٢٠٠٧، ص ١٢

معاً مبداه الوحيد هذه الصورة ثابتة في فلسفه لا تخضع للتغير
موجوده دائي حاصراً لا يعرف الصيرورة بينما يوجد الافراد ثم يموتون
فهم في صيرورة دائمة بشكل المجال الرمكابي مسرحها الوحيد على
حين يشكل ذات المجال مختبراً، امتحاناً عمير من شأنه ان يقيم الله منا
لوصفة الله الذي يشكل اعدام محله ومسرحه الاثير .

يعد الفرد نقطة الانطلاق التي يحاول شوبنهاور الوصول من خلالها
لى ماهية الاشياء فقد كتب (نحن نرى ان بعد هذا كله، انما نكي نصل
لى ماهية الاشياء . يجب ان لا نبدأ من الخارج، فانت ان فعلنا، نحش
كثيراً دون ان نصل الا الى اشباح او صيغ فارغة)^(١) وواقع انه من
المستحيل ان نجد لدلالة المطبويه لهذا العالم، الذي يبدو لشوبنهاور
«تمثلي لطلي، او تجوّر هذا العام كمثل صرف للذات العارفة الى ما
يمكن ان يكون خارج هذا التمثل، ذالم يكس الفيلسوف نفسه اكثر من
الذات العارفة المصرية [اي، رأس ملاك ذي احبحة ولا جسم له]، لكنه
في الواقع له جدوره في هذا العلم، وهو كعرد جزء منه، ومعرفة وحدها
هي التي تجعل من الممكن تمثّل العالم بأسره»^(٢) بيد ان هذه المعرفة ذاتها
تفرض كشرط ضروري وجود جسم، جسم تكون تحولاته نقطة
لداية للدهن كيه يعاين هذا العام، وهذا الجسم بالسسة للذات العارفة
معرفة تمثل الفرد وحركاته وفعاله

(١) كامل مؤاد العرد في فلسفة شوبنهاور، (مئة المصرية العامة للكتاب القاهرة)،
ط/١٩٩١

(٢) المصدر نفسه، ص ٧

لكن ما الذي جعل شوبنهاور يذهب إلى الفرد ويوحه إليه في فلسفته؟ أنه لا يعتقد على الإطلاق في النوع ولا يعتقد في تقدم النوع بحد ذاته، بل يعتقد في النهاية الانحصار على الفرد، أنه يعتقد أن الفرد هو وحده الذي يستطيع القيام بهذه المهمة

وحتى لا نحرج من أطر لكشف عن ماهية الفرد علينا أن نضع سؤالين هامين:

كيف عرف شوبنهاور مقولة الفرد وكيف تصور فعليتها في عوالمه الفلسفية ذات لمراج أمثائم التي اجهرت على ذاته وعلى مقولة الفرد في مهابة حياته الفلسفية عن أي حال أنه بقدر وجاهة في مقدمته الفلسفية إلى تعريف يوصفه «ليس غير رادة استحالته شيئاً موضوعياً، ويتعبر آخر، الإرادة هي المعرفة الأولية للفرد، والمرد هو المعرفة اللاحقة للإرادة»^(١)

وبالطبع علينا أن نفضل عبارة شوبنهاور هذه، لأنها ستشكل ثغلاً نوعياً بمقولة الفرد وستكشف عن هوية الفرد عندما تمسحه وجوداً ظاهرياً ووجوداً داخلياً على مستوى لماهية، وهذا يعني أن مقولة الفرد تتكشف لدى شوبنهاور في شكل من الإرادة، وبالمقابل تتكشف الإرادة للفرد حين ينظر إلى نفسه باعتباره فرداً تمتد جذوره في هذا العالم. فالإرادة وحدها ولا شيء غيرها هي التي تمنح الفرد مصاح وجوده الظاهري ونكشف له عن دلالاته، وتشرف به على القوة الداخلية التي يتألف منها وجوده وأفعاله وحركاته. وعلى هذا الأساس يرى شوبنهاور أن الفرد لم

(١) - شوبنهاور أثر العالم كإرادة، مصدر سابق، ص ١٠٥

يصح فرداً لا لأنه بوجهين المثل والارادة، والفرد هو مثل اذا نظرتا
 ليه من الخارج، واردة اذا ما نظرتا اليه من الداخل. انها النظرة التي
 يمكن ان ينظر بها كل فرد الى نفسه على حدة، ولا يستطيع ان يشعر
 بها شعوراً واضحاً الا في نفسه وحسب، وعدا هذين الوجهين المثل
 والارادة هن وجود الفرد سيمع في انبيه نظريه تلك هي التي تجعل
 لفرد يرى وجوده وحده الوجود الحقيقي، اما كل ما عد ذلك فيكون
 وجوداً لأشباح وأوهام ليس هـ من الوجود الحقيقي اي يصيب لكن
 هذه يجعلنا فصولين اكثر امام مقربة الارادة التي يعدها شوبنهاور شيئاً
 في ذاته! فبعد ان كسب الارادة حقيقة بلعبها الفرد في نفسه، اصبح
 لفرد ظاهرة من ظواهر الارادة. "اي بعد ان كانت الارادة في الفرد
 صبح الفرد في الارادة" ماذا يعني هـ، عند شوبنهاور؟

يعني في صورنا ان فلسفة شوبنهاور عاشت حالة من الالتباس،
 نابعة عن اشكالية اعطاء الدور الرئيس لمن؟ لقد وقع شوبنهاور في مأرق
 لتمييز بين ثلاث وحدات او مفولات رئيسة لفلسفته [الفرد - الفعل
 - العقل] لكنها ذات مظهر واحد هو مظهر الارادة بوصفها الموجه
 حقيقي للفرد والفعل والعقل وبوصفها ايضاً التي تمنح الفرد معنـاح
 وجوده الظاهري وتكشف عن دلالته.

نقطة الارادة هذه لامست الان مسالة خطيرة جداً تشكل احدي
 عثر ضائب الكبره على النظرية الاجتماعية الحديثة حول البية او
 ولوية البية في تفسير حياتنا اليومية او عالم الاحتمالي سوسبولرجيا.
 ن اي تسي لنظرية لبية في التفسير من شأنه ان يحهر كليباً على مقولة

لارادة «كما نوهنا في تهيد هذا الكتاب» التي علب التفكير حدياً في دفعها او استعارتها من الفلسفة وتبنيها من حديد في اواليات التحليل لسوسيو- انثروبولوجي المعاصر لمجتمعنا التي لا يمكن تفكيكها و تفسيرها على اساس السية، بمقدار ما تفسر على وفق غياب الفعل وسيادة الجمعي لجمعية واسنوك الجمعي الطبيعي بالعص لكن يوفر الارادة يقض بالطبع السلوك الفطري الذي يملئ مجتمعا لشرق اوسطية.

فما هي الارادة؟ The Will what is the meaning of

اب [رعة غامضة للفعل] وفي فسفة ارثر شوسهور ' مثل للقوة لا يكشف عن نفسه على الاطلاق، لكنها طريقه خاصة في التفكير يقول عنها هيجل عندما تكلم عن مقولة [رادة] اعني اب هي التفكير وقد ترحم الى رعة لوقع واضح عملا.. وفي استطاعة لمرد عن طريق رادته ان يتحكم في افعاله وفق افعاله المرد ومجاز الحق بالكماله اعني حق المرد والاسرة والمجتمع والدولة يستمد من الارادة الحرة للمرد ويسعي ان يكون مطبقاً لها وهكذا يمكن لمرد اب حتى الان بعيد تأكيد النتائج التي توصل اليها هيجل في كتاباته لاور وهي ان الدولة والمجتمع يسعي ان يشيدا بواسطة العقل النقدي للمرد المنحصر، ان لارادة وفق العقل الهيجلي هي عامل حسم [وجود بالقوة] بلغة ارسطو عني انه وجود لم يظهر الى لعالم الخارجي بالفعل، لانه على وفق هيجل «يحتاج الى عامل اخر يحوجه من الامكان الى التحقير الفعلي وهذا العامل

هو الإرادة، ويعني بها فاعلية الانساب بالعنى الواسع للكلمة^(١)، فهذه المعدلية وحدها يتحقق وجودها في هذا العالم وتتحقق فرديتها أما عند فيورباخ بشكل الإرادة منبع الطاقة الحقيقية بالإنسان وأن الفكر والعقل قد اصبحا حريين بانقياس إليها ولم يعد له عنى عن الاعتماد على القوى الدنيا لكي يثبت أفكاره.

من هذا نص سريعا إلى أن الإرادة هي واقع مركب، تسبقها لدفع، وتصحبها المعرفة، ويعقبها الفعل، هي الفعل في تشكيلاته الأولى، والإرادة محضرات انطلاق الفعل أو متع الفعل من بعده، مرجع حتمي للفعل، الإرادة هي مشروع الفعل الوحيد الذي يمكن أن يكسب الوجود الفردي دلالة ويعبر عنه، بها مشروع للفعل الانساني لداقي الوحيد الذي يستطيع بمصلده أن يفهم العالم من حولنا فهي فردية وليس اجتماعية، وعدم إدراك من حاله أنه بمقدار ما يشكل العقل شرط أساسي لظهور درجات موضوعية الإرادة، أن الإرادة شرط أساسي لظهور الفعل، انما مديون لشوبنهاور كليا عندما يقولون ان يعين لعقل بوصفه الدرجة الأخيرة من درجات موضوعية الإرادة. والإرادة حرة التي هي المحرك الفعلي للعقل في المجتمع، وهي نقص لمولده لضرورة التي تم توصيفها في بحثنا على أنها المصير، فلا بد أن يصطدم لمرء بالنظام الاجتماعي الذي يجب أن يمثل إرادته الخاصة في صورتها لموضوعية بحسب هيجل، لكن ما هو عقلي هو واقعي وكل ما هو

(١) - فعل فريدريك غاسبار في فلسفة التاريخ. العمل في التاريخ، ج ١، إدم عدد المتاح، (دير الثقافة - الماهرة)، ١٩٨٦، ص ٥٠

وقعي هو عقلي] وقد حثنا بتفسير اب هيجل للارادة لاننا نريد التعبير عنها بلغة اكثر متانة ومقاربة من استميرات السوسيولوجية التقديسية. فأراد المرد بوصفها تعيّن لضرورة أو المصير، بل الطريق اليه، الى تستنه، على اساس ان لارادة هي صانعة الحياة، والحياة بأنسجامها مع لعمل تجعل بأمس اشكيات ونخبات المصير

لكن اذا ما احدثنا تعريف شوبنهاور للمرد من حديد على انه، «الا حاليه الموصوعية غير المباشرة للارادة» فلما لا بد ان نتساءل ما ان الذي يجعل للمرد مرداً؟ هل هو العقل ام لارادة؟ انه العقل، والعقل وحده ان الذي يستطيع به المرد ان يحمي رعيته الحقيقية، وان يقع بهمه بحيث لا تظهر ماهيته الاصلية - وهي الارادة - لا في لحظات قليلة عابرة وبمحض لمصادفة.

" يبدو ان التطور الشديد للدولة مصحوب دائماً بشأ مقولة المرد هذه المقولة التي شكلت في رميها الاسمى والتي اتى ان تكسب على قبرى."

سورين كيركجورد

" ان كل فرد، في اعماق مرحيته الباطنة، منزّل عن الآخرين جميعاً فهو صرّده سام، وحقيقته هي على الدوام نتيجة حرار بمحله، ولا يمكن ان يحقق الا في الاعمال الحرة التي تمشي عن هك القرار والاختيار العرّية المتاح بمرد هو الاختيار بين الخلاص الابدي والنعمة الابدية"

سورين كيركجورد

سورين كيركجورد؛ الفرد بوصفه حقيقة ذاتية

بشكل الفرد وفق منطلقات فلسفة كيركجورد^١ «حقيقة ذاتية لا

(١) كيركجورد سورين ماي (١٨١٣ - ١٨٥٥) فيلسوف دنماركي، اشتهر من

يمكن تكرارها كما لا يمكن تكرارها، ان تمكنا القدرة على تخفيف الخلاص للمرد، الانساني بشكلان المبدأ الاوحد للمسئتي، فمواقع الوحيد هو وجود المرد، هو اللحظة الحدية والتي لا يمكن ان يكون لها مدانة ومهانة بالسة للمرد لموجود لانه هو نفسه اللحظة الحدية»^(١)

لقد شكك مقولة «المرد» Individual في فلسفة كيركجورد خطرا كبيرا على تاريخ الفلسفة لعالية وتخوير كبيرا في انماهات، ربما تم شحها ذاتيا وتطویرها بوصفها لية انتقام لا هوادة فيها في مواجعة الكنية المتسنة والمتسنة في صراعها المبرر مع الوجود الانساني للمرد من هالم يكن عاصفة كيركجورد عاصفة محطط لها للأطاحة بأنظمة هيعل وعولم الحديدي في الفكر والعام فحسب بل كانت نقداً وتمرد على العصر كنه نقدا يستهدف بالدرجة الاساس الدين والدولة والمجتمع، ولاننا نريد هذه العاصفة التي من شأنها الاطاحة بهذه المقولات لثلاث الشريرة سنهم كثير انفسه كيركجورد، انذي، كتب حول هذا «ان فكرة المرد الاوحد هي في مصمورها اعلاى التمرد على الدين والدولة والمجتمع والهيغيبية، فالجميع اشكال مختلفة لصراع الذات المردية ودوباسها في الكل العدم ان الكل الهيغيب هو العدو المباشر

«حلال مؤبده» (حاشية الختامه غير العلميه) اندي كيه عام ١٨٤٦ حين كان في الثالثة والثلاثين من عمره يطل اسهاما عظيم لاهية في نظرية المعرفة، وبعداً لادعاء للمدرسه الهيغيبية التي سادت الفلسفة الماركيه في عده. توفي عن عمر الحادية والأربعين عاماً.

(١) - حلقة روبرال حسي بعد فلسفه هغل (كيركجورد فورناح ما كس) در

التوير - بيروت، ط١/ ٢٠٠٦ من ٦٠

للمرد الحقيقي اما الدولة ليست سوى دوياب المرد في الكس السياسي^(١) ربما كانت الكلمات الاحيرة من المقطع التالي من ما جعلنا يفكر في ادماجه رغم داتيه المفروضة في مناقشاتنا حول المرد، اضافة الى ذلك ان بعد كيركجورد بلكوحيثو الديكارتي واسية هيجل للمطلق وعلمسة كسوط واقترحاب شيوعية ما ركس كلها ده اعني ضرورة ومودحية لمقشة فلسفته في بحثنا حول سوسبولوجي تطلق من امرد Individual. ما موقفه الرافض للضرورة والمؤكد على امكانية الفعل الانساني [الاحلاقي] في تشكيل الصور النهائية للمصير الانساني بالنسبة للمرد تجعل مناقشته ملحة للعاية.

هسه كيركجورد ترفض اعتبارالضرورة [تقابل مفهوم المصير في بحثنا] من خصائص التاريخ الانساني «بل ان هناك ثمة تعارض بين الضرورة والفعل الاحلاقي، فالانسان حين يقوم بفعل احلاقي فلهذا لا يتصور ضرورة بل ان اللحظة الراهية هي العامل الوحيد من بين العوامل الاخرى التي يقوم عليها التاريخ، ان التاريخ العالمي هو ببساطة تاريخ الافراد وليس هناك حد فاصل بين الفرد والتاريخ العالمي، الملك متضمن لانه ملك وكذلك السك لانه في انهراله وانهراده تمحصية لها معنى»^(٢) اما الضرورة ليست الا صياغ لخرية للمرد ووجوده.

(١) - المصدر نفسه ص ٦٦

(٢) - Johannes Climacus, s Kierkegaard Philosophica fragments, translated by David. F Swenson, princeton university press. 1962 P 9.

لقد أنهم هيفل من قبل كبير كجورد دالغش وانقد الاحير كيانه
 لتي أطاحت بالمرء وكن عداؤه ذو الطابع الديني للهوية التي اقامها
 هيفل بين موهو واقعي وم هو عقلي يجعله من الناحية التاريخية قادراً
 لأعلى مركب فلسفي صدر عن تصورات هيفل الحديثة انذاك، وكان
 قد اعتبر هيفل سحرية مريـر «شأنه شأن الطبيب الذي يمثل مريضه
 بالدواء وهو في نفس الوقت يقتل احمى معه، ذلك ان هيفل كان يسعى
 لحل مشاكل الوجود الانساني في إطار الضرورة المعقنة " وبدلاً من ان
 تنصر على اليأس من خلال تعميق المابع الداخلية للمرء، فإن السق
 الهيفلي ساول المرء كمعصر محرد تنهي صرعائه حالما يحصل على فهم
 عقلي موضوعه في السق الكلي " نحن المرءن لوحيد على وجودنا،
 ولا يجب ان نعطي المسائل الفلسفية خارج عوالم الذاتية أهمية اكبر مما
 تستحق، وبالتالي فأنا لا أستطيع ان برهن على ان حجراً ما موجود
 خارج حقيقتنا ادائية، انه [الحجر بحسب مثال كبير كجورد] موجود
 ولكن بمكنا القول فقط ان هذا الشيء موجود هنا او هناك هو حجر.
 به يعد كل البراهين ملزمة بالتأكد والرهنة على قصيه الوجود المعيني
 بالانسان وليس ان هيفل وجودنا المهدد بالصياع والمحو كل لحظة من
 حل ان برهن على وجود هذا الحجر او ذاك !

وعندما يتسائل ماذا يقصد بالوجود الاساسي؟ يتملمس كثيراً ولا
 يفكر بمحرد اكمل الاحاة بأي شكل كن، لأن المطروح هنا ليس هو

(١) - محمد، علي عبد المعطي سورين كجورد، (تاريخ الحركة الجامعة - الاسكندرية)،

لوجود الاساي، يقول كير كجود «في الانسانية يصح الانسان شيئاً عظيم الى ما لا نهاية، ولكنه في الوقت عينه ليس شيئاً على الاطلاق، ان الوجود الاساي بشكل عام هو العاء لوجود الفرد»^(١) انه يتحدث عن نوع و لاس بوصفهم موجودات اساية صئيلة

ان الممارسة السلبية في فلسفة كير كجارد والتي جعلته تنهد امام النقد لمسمي وانحكمة المصقية هي مثايته المفرطة في تناوله الفرد بوصفه وجوداً اخلاقياً، فالعرد ليس هو لداب العرفة، بل هو ادات التي ها وجود اخلاقي، والحقيقية الوحيدة التي تهمة هي وجوده الاخلاقي خاص بالحقيقة لا نكمن في المعرفة، اذ ان الادراك الحسي والمعرفة لارغنية ليسا الا مظهران، والفكر [المخالص] ليس الا شبحاً والمعرفة لا تتعلق الا بممكن، وهي عائرة عن جعل اي شيء واقعياً، وحتى عن دراك الواقع، الذي يجعلنا نجزم انه كان مصدراً اسامياً لفلسفة مشل فوكو واثروبولوحته الاخلاقية التي انشعبت كثير ا في داتة حلابة واسهام ذاتي تاهت من ورعه بحثاً عن استطيعا لوجود او عن وجود استطيعي.

ولكنه في ماسبة اخرى يفكر بشكل يفرق فعالية الفلسفة لماركسية نفسها ويظهر وكأنه سوسبولوجيا مستقبلياً وفي تصور تما سوسبولوجيا استقل التي تتعلق من المرد وترصد المرد وتأمل لعمل الفردي وليس الاحتماعي، ليس كأنه فيلسوفاً مثالياً محدود لظهر موشك على الموت في كل خطوة، خاصة في محاولته انتاج تحديد

(١) خبقة فريال حس بعد فلسفة هيجل، مصدر سابق ص ٦١

عياي أو انثروبولوجي اذا قصدنا بدقة لوجود لعرد وظهوره وشأنه
لتي عدها موهوبه بالتاريخ الحقيقي اذ يقول: -

«يسود ان التطور الشديد للدولة مصحوب دائماً بشأنة مقولة العرد.
هذه المقولة التي تشكل لي رمزي الاسمي والتي اتمنى ان تكتب على
قبري»^(١) او مقولته «لا يمكن ان تكمن الحقيقة الا في الفعل، ولا
تمارس الا من خلال الفعل ووجود العرد هو الحقيقي الوحيد التي
يمكن ان نفهم فعلياً، كما ان العرد الموجود هو الوحيد الذي يمكنه
القيام بهذا المهم. ان وجود العرد وجود فكري، ولكن تنكره بتحدد
بحيانه العردية، بحيث نشأ كل مشكلاته ونحس في شأنة العردية»^(٢)
ان كيركجورد يتجاوز قدرتنا على المهم وفالياتنا عن التأويل
ويحطم الاصنام النظرية اسي ما يرحب تعيد انناح نفسها مسئلة
لمراع انكسر وفشل المناهج لوضعية الشأنة في تعمير حركة المجتمع،
في الوصول الى الحق المجتمعي وتأويل الحرة الحاجة عن الامايق
لعردية لانه «مقتنع ان كل فرد، في اصناف فرديته الشأنة، معزول عن
الاحريين جميعاً، فهو متفرد اساساً، والحقيقة هي على الدوام نتيجة قرار
يتخذه، ولا يمكن ان تتحقق الا في الافعال حرة التي تنشق عن هذا
القرار والاختيار الوحيد المتاح للعرد هو الاختيار بين الخلاص الابدي
واللعنة الابدية»^(٣).

(١) - حبيفة. فريال حسن: نقد فلسفة هيجل، مصدر سابق، ص ٨٣.

(٢) - هاركيود. هريوت. (العقل والثورة)، مصدر سابق، ص ٢٥٩.

(٣) - المصدر نفسه، ص ٢٥٩.

لكن كره هذا الحروب الفلسفي لا يبعده من الاعتراف بالانحدار لمبريقه للمرد وان كان يعطي مساحة كبيرة بلطفه لباحة عن قدرة لذات على الانتصار على نفسها اولا ومن ثم مصادر الكلية بكافة تمصلاتها المجتمع والدولة.. وحتى القيم التي تعث على الاستسلام ويؤدي ان هزيمة اطلاقا من هذه المعرفة التي لا تمتع عدد حدود معلما ان ما لا يمكن انكاره بهذا هو ان الفرد وحده لا يستطيع ان يساعد او يتقدم العصر الذي يعيش فيه، وكل ما يستطيعه فقط هو ان يعبر عن الحقيقة التي تلاشى وبصمحل، هذه الحقيقة هي المرد قبالة لكل، مقابل المجتمع والدولة والمذهب ومسرى لاحقا ان سار ترنق فرياحا من هذا الموقف عندما يقول «سي اعد ما يكون عن الاعتقاد بأن جهد فرد واحد معروف يمكن ان يروى بأجابه شافية مهما تكن جبرلية من مشكلة هذا الاتساع، مشكلة تضع شمول التاريخ موضع تساؤل»^(١)

ان قراءة معمقة لأعمال كير كجورد الاخرى محاولة كبرى لاسرجاع محاد المرد بوصفه لاداة انهاءية لتحرير الانسانية من التأثير اهدام نظام احتياقي عالم ان فلسفته في اغلب مؤلفاته وخاصة في [الحاشية الختامية غير العلمية] تنطوي في كل جوانها على نقد قوي لمجتمع، لدي يديه بوصفه مجتمعا يشوه الملكات الانسانية ويحطمها ان المجتمع هو شر محض..

لودفيح فيورباخ، المرد بوصفه قضية انثروبولوجية

(١) ادم عبد الفتاح ادم جدل لاسان، مصدر سابق، ص ١١٢

لم نكتب عن فيورباخ L Feuerbach (١٨٠٤ - ١٨٧٢) بوصفه لعن المصيء، وانذر المطهرة إلا في أعمال ماركس، لكن أحد لم يقل حقيقة، في أن ماركس هو الوحيد المصرح له الحديث بشجون عن فيورباخ وأن ماركس هو الوحيد الذي عرف فيورباخ و التقاه وتحدث له وحمل عاءه الروحي في مقدمة طعة عام ١٨٨٨ كتب استلزم عن [لودفيغ فيورباخ]: -

«عمر الآن أكثر من ربعين سنة ووافى الدنيا ماركس ولم نسح الفرصة لأحد أن يعود إلى هذا الموضوع لقد شرحنا موقفنا من هيجل في عدة مناسبات ولكن لم شرحه بشكل كامل ما فيها يتعلق فيورباخ الذي يشكر، حقيقة اتصال بين فلسفة هيجل ونظريتنا نحن، فأتى بعد إليه مطلقاً نظراً لذلك ندلي أكثر فأكثر الوقت قد حان لكي اعرض موقفاً من الفلسفة الطبيعية عرساً موجراً منهجياً كيف انطلق منها، وكف عدلت عنها، كذلك حسب أن علينا أن نعرف لم نوه، هو الاعتراف الكامل بالتأثير الذي أثره فينا فيورباخ في مرحلتنا، مرحلة الزوينة والهجنة، أكثر من أي فيلسوف آخر بعد هيجل»^(١)

أذن نقد شاطر ماركس كثيراً، لوقت معين، الخ من أهائل الذي عم، خلال الأربعينات، بحمل مدرسة الهيجليين اليساريين، بالنسبة لرسالة فيورباخ المادية. وكان كورن قد كتب بشأنه: «لعل التأثير الذي مارسه هذه التجربة، بقصد تجربة [فيورباخ] على نظرية [ماركس]، يمكن

(١) - د. كرس. استر. بودلج فورباخ وبهاية الفلسفة الكلاسيكية لألمانية، د. الس

شامبين، (دار التقدم - موسكو) ص ٦

مقدرته على حسن وجه تأثير هيوم على كاتط، كما لخصه هذا الأخير في
 الصيغة القائلة بأن ديميد هيوم يتقضي من السببات اللوجياتي^{١٢}، ومع
 ذلك فهناك فرق هام من حيث الدرجة لتي استجاب لها مركزس من
 جهة، واهيجيليون الآخرون بما فيهم انجلر من جهة أخرى، الى الشكل
 لخاص من المادية الذي مثله هيورباخ لكن بعيداً مركزس وبعيداً في
 جهة المقابلة كان تأثير فيورباخ واضحاً وأساسياً على اغلب انقطاب
 لمسافة الحديثة منهم بنثو وكيركجارد وفرويد وهابيدجر وسارتر
 وبرداثيف ، ولقد بين فيورباخ مهمته في مقدمته للمجلد الأول من
 عمله الكاملة الذي نشره عام ١٨٤٦ بقوله -

« ن المشكلة اليوم ليست وجود او عدم وجود الله، انما وجود
 الانسان او عدم وجوده. ليست المشكلة ما اذا كانت طبيعة الله مشابهة
 لطبيعتنا ولكن ما اذا كنا نحن البشر متساوين فيها بين انفسنا وليس ما
 اذا كنا بشر كوي، حسد المسيح باعصار، اما ناكل الخبز وشارب في عقدة
 (التناول) ولكن ما اذا كان لدينا حبر يكهينا، ليس ما اذا كنا نعطي ماالله
 لله وما لقيصر لقيصر ولكن ما اذا كنا نعطي للانسان ما للانسان، ليس
 ما اذا كنا مسيحيين او وثنيين مؤلهين وملحدين ولكن ما اذا كنا ادميين
 او سنصبح كآدميين نتمتع بالحرية. من يتحدث عني كمسجد لا يقول
 ولا يعرف عني شيئاً ليس مهمة انكار وجود الله هي ما يعيبي ولكن

(١) كورتس كارل النصور المادي بنظرية لماركسة، ت محمد كة، (دار الطليعة
 بيروت) ط/١، ١٩٧٣، ص ١٧٢.

ما يعيبي مشكلة عدم وجود الانسان»^(١)

لقد ترك فيورباخ أثراً كبيراً وخاصة ذلك الذي تنجحه كتبه [روح المسيحية] لد كان مقدمة خطيرة لنقد الدين ومخطم الاصنام المسحقة وعثاره ان الطبيعة توجد مستقلة عن كل فلسفة، نحن. تحها يصا «ومسدر لك ان حناح الطبيعة والاساس لا يوجد شيء»، اما الكائنات العلوية التي ولدت من محبتها الدينية فليست سوى انعكاس حيلي لوجود نحن»^(٢) وكتب عنه ماركس «ان نقد الدين هو مقدمة لكل نقد ولقد استندت اهمية النقد الدين كل امكاناتها في المانيا بعد فيورباخ لذا انا بحاجة الى نقد المجتمع» واعلن ماركس لانها المؤسسة الاكاديمية لامية على العناء الذي طاح بالفيلسوف لعظيم فيورباخ.

«السبب في ذلك مرده الى اوضاع المانيا الموقسة التي تجعل كراسي التدريس المسفة يخلها التافهون والاختاريون والمتعلمون وخدمهم، في حين انه بر راح الا في ١٥٠٠ ارفع من جميع هؤلاء الاهين الى ١٠٠٠ لا حله، كان عليه ان يحيا حياة ملاحين وان يفسح في قرية مائية»^(٣)

ان احالة فيورباخ قضية الفرد الى الاشربولوجيا تعد المساهمة لكبيرة التي سيقف بحثا هذا امها طويلا، ان مهمة لارمة الحديثة هي تأنيس الله وحعله واقعي، تحويل الثيرلوشي الى اشربولوجي،

(١) عطية احمد عبد الحليم لاسدي في فلسفة فيورباخ، (العراي برودت) ١/٢٠٠٥ ص ١٠

(٢) ماركس «بيلر نوديج فيورباخ رهبة الفلسفة الكلاسيكية الالية، مصدر سابق، ص ١٨

(٣) - ماركس. انجزر المصدر نفسه، ص ٢٨

نه يقول من هو المسيح؟ وماهي حقيقته؟ انه الانسان، انه ان وانب محدوديين.. ان حيريات فيورباخ في الالهوت واكتشاف منظوريته لانسانية الفردية مهمة جدا ورغم ان تذكر قول ماركس اذا ما قارنا بين هيغل وفيورباخ فان سكشاف ان فيورباخ فقير جداً، لكن لا يجب نكران ان الاخير قد قام بتحويل لمطلق اللاهوتي ايميلي الى ثربولوجيا، سبت على وفق هدف واحد هو انتحري العبي للانسان.

والسؤال لهم لذي يطرحه فيورباخ هو هل نجد انفسنا على حافة عصر حديد في تاريخ الجنس البشري. هل نطل على فهمنا القديم بالانسان؟ م ينبغي ان نبحث عن فهم جديد للانسان، معبراً ان كل تأمل فعل كل م بوسعه لكي يقدم فهم جديد للانسان، معبراً ان كل تأمل يختص بالحق والارادة والحرية دوس اعتبار للانسان، من خارج الاساس ومن فوقه هو تأمل بدون ضرورة، بدون جوهر، بدون اساس، بدون وقع. الانسان هو ، وجود خربة ، لحة ، لاداة، الانسان فقط هو لاساس لانا فيشته، والاساس لمونا ليستر، هو لاساس لمطل هيغل

وفي كتابة [ماهية المسيحية]، بين فيورباخ ان الاله المسيحي ليس سوى الانعكاس الخيالي للانسان بيد ان هذا الاله هو، بدوره، نتاج حركة طويلة من التجريد، واختلاصة المكثفة لعدد كبير من الالهة لقدامى عند اقباتل والامم كذلك الاساس، اندي يمثل هذا الاله انعكاساً له، «ليس انساناً حقيقياً، ولكنه خلاصة عائلة لعدد كبير من الناس الحقيقيين، انه انسان مجرد اي انه بانائي، صورة فكرية ايضاً»^(١)

(١) ماركس انلر لودفيح فيورباخ وبهايه الفلسفة الكلاسيكية، مصدر سابق.

اتجه في أغلب مؤلفاته إلى نقد الدين حتى قال ماركس لقد اكتمل نقد الدين في ألمانيا وبحر الآن بحاجة إلى نقد المجتمع والسياسة. وكانت أول ملاحظاته، لابد أن يتحول مذهب [اللاهوت] إلى مذهب لاسان [انثروبولوجيا]، ولن تبدأ السعادة الابدنية إلا بتحول مملكة السماء إلى جمهورية الارض. يحدد هيجل ان ما ينظم الفلسفة إنما هو فهم انساني واستعمال لغة انسانية. «علينا ان نشعر بالإنسان بمأهول عارقي فيه»^(١)

ان البداية الحقيقية هي الانسان لا العقل المحرد، هي الحياة لا التفكير، هي تأكيد الرقعة مقابل الفكر، ولعيني مقابل المحرد. وفي عترف هيجل بعلم المجتمع محدودا، ما زال علم الاحياء ارض مجهولة لكنه حاول إنشاء «ثرو - ثقافة» حين خرج الانسان من احشاء الطبيعة، لم يكرس الا كائنات طبيعية، صرفا، لا انسانية. فالإنسان إنما هو نتاج الانسان والثقافة والتاريخ»^(٢)

ان هيجل يخرج عن الطريق الفلسفي الطويل والبيات التوحيد مطلقا من نقطة بداية مادية محضة هي حالة الانسان الفعلية في الطبيعة والمجتمع، لانه ادرك ان الحلول المثالية باضلة فالحقيقة الصلة تلك التي تدل على ان دواعي الانسان الحقيقية لا يساهمها بحرح يشبعها، تدل على ان الحرية والعقل اسطورة، وذلك بقدر ما يتعلق الامر بالوقائع

ص ٣٤

(١) عطية احمد عبد الحليم الانسان في فلسفة هيجل، المصدر السابق ص ١١٥
(٢) - ماركس انجلز لودفيج هيجل ونهاية الفلسفة الكلاسيكية، المصدر السابق،

ص ٣٦

لاحتمائية. وقد ارتكب هيجل جريمة لا تغفر في حق الفرد، إذ شيد عالم للعقل على أساس من إنسانيته مستعمدة، ثم يصرح فيورباخ، «... إنه على الرغم من كل تقدم تاريخي، فإن الإنسان لا يزال محتاجاً، والحتمية التي تصادفها الفلسفة في كل مكان هي العذاب. هذا العذاب، لا المعرفة هو الذي يحتل مكانه الأول في علاقه الأساس بالعالم الموضوعي» أن الفكر يسبقه العذاب، المبادي الأساسية لفلسفة المستقبل، وليس لنا أن نتظر أي تحقيق للعقل ما لم يسمح العذاب». (١) أما ماركس فقد أضاف أنه رأى أن مصدر لعذاب متعلق في الشكل التاريخي للمجتمع، ويقضي بهذا احتياجاً للقضاء عليه. وفعلاً نسيباً لا تقف عجلة العذاب ولتراجيديا الشريعة.

لقد فشل فيورباخ أن يجد الطريق الذي يقود منكوت التجريد الذي كان يكرهه فيورباخ نفسه حتى الموت، بحر العالم الحقيقي الحي، فهو يمسك بكل قواه بالطبيعة والانسان، لكن الطبيعة والانسان بظلال باسنة وكلمات فقط، أنه لا يستطيع أن يقول شيئاً واضحاً عن الطبيعة الحقيقية ولا عن الإنسان الحقيقي، ولا يتقل من الإنسان المحرود [كما يتصور فيورباخ] إلى الناس الحقيقيين الأحياء، كان لابد من دراسة هؤلاء الناس في أفعالهم التاريخية، ولكن فيورباخ كان يعارض ذلك عماداً، ولهذا فإن عام ١٨٤٨ الذي لم يفهمه، لم يعن بالسنة له سوى لقطعة انتهائية مع العالم الواقعي والانتقال إلى العرلة المطلقة. وأدب في ذلك يرجع بصورة رئيسية إلى لعلاقات الاجتماعية الألمانية نفسها

(١) - ماركيز هيريت-العقل والثورة، صدر سابق، ص ٢٦٤.

لي ادب به اي هذه الهادة اني يرثي لها الذي دفع ماركس الى القول.
 «لقد كان فيوريانح ميسوقا مرموقا، لكنه لم يستطيع ان يتخطى نطاق
 الفلسفة».^(١)

"الامطال هم مراد، من حريات وتعت في لصيده، مثالا
 حقيقيا هم هي المحارح" ان كل شخصيه كن تكور شيئا الا
 في حصار محرج وليس تساوي اكثر من محرج الذي وقع عليه
 الاحسير، اي ان كل موقف هو مصيدة تحيط بها جدران نقد
 امشب العبير فلا توجد محارج يحترق ان المحرج يجب ان
 يكشف ان كل انسان يكشف نفسه عنه، يكشف مخروجا
 وعلى الانسان ان يكشف نفسه كل يوم."

سارتر - ما الابع

"ان اللوب يحيل الحياة الى مصير، لكن في بعض احوال
 لا يوجد مكان الا لاحت الامر من لوت احدهما لكنا
 مضطرين، ويجب ان نعمل بحيث يستطيع الانسان في كل
 الظروف ان يختار الحياة"

سارتر بتصرف

سارتر؛ الفرد مقدمة لكل انثروبولوجيا مقبلة

لقد ارجع جان بول سارتر J P Sarter (١٩٠٥ - ١٩٨٠) في
 مولفه الكبير [الوجود والعدم]^(٢) الكثير من آراءه وفلسفته، واعلن من
 خلالها ان الفلسفة الوجودية تقوم اساسا على نظرية ان الانسان الفرد
 ترى ان وجوده هو أهم صفاته، وانه عانة بذاته، ولا أهداف ماورائية
 بوحوده، بل هو الذي يحدد أهدافه بنفسه وتؤكد من جهة أخرى

(١) ماركس (جولر) تودويش فيو ناح وجهة الفلسفة الكلاسيكية الالمانية، مصدر
 سابق ص ٤١

(٢) - سارتر جان بول انوحد والعدم، بحث في الانطوبوحا الظاهرية، ب عد
 الرحمن بدوي (فار الاداب - بيروت)، ط ١، ١٩٦٦

ن حرية الإنسان مطلقة ولا حدود لها. لكنه في [نقد العقل الجليلي] كان قد طرح السؤال الوحيد الذي: هل لدينا الوسائل التي تستطيع بواسطتها ان نقيم علماً للإنسان، شروبولوجيا بنائية وباريغية؟ نحن لا نتصدى لدراسة التاريخ الشرقي ولا علم لاحتيج و عدم الاجناس او لسلالات البشرية، لكي اود بالاحرى ارساء اساس يكون - ان حارلى ن احرف قليلا عنوان كتاب كاس [مقدمة لكل انثروبولوجيا مقبلة]

لقد قدم سارتر استئلة جديدة بالتامل والدراسة والبحث بجدية كيف يمكن للمرد ان يصنع التاريخ؟ كيف يمكن للطبقة ان تؤثر في لمرد مع انه مؤسسها وبنائها و لدعامة الرئيسية في بنائها؟

رغم عرايه عبارات سارتر الا انها مجرد هتافاً بالمرد يصل حد انه يشكك مركزاً حصياً في فلسفته، وهو عندما يفسر التاريخ على مفزومة لصراعات داخل شخص ما او جماعة ما، هذه الصراعات التي تشكل احراء الاول الذي يجمع الـا-اويخ، ومن خلال مراقبة - العمل - بوصفه علاقة بين الفكر وموضوعه يقول سارتر "لم يذهب احد قط ولا التجريبيون انفسهم الى القول بأن العقل هو ترتيب او ترتيب لا فكرنا انه من الضروري ان يعاد انتاج هذا الترتيب باستمرار وهكذا قال العقل هو علاقة بين المعرفة والوجود".

ادن ليس ثمة حدال في ان الاساس العيبي الوحيد للحدث التاريخي هو البنية الجدلية للمعل المردي، وما ان نحدد ولو لنحطة - العمل - المردي من من الوسط الاجتماعي اندي نعمس فيه حتى نكشف فيه

(١) - سارتر جان بول نقد لعقل الجليلي، مصدر سابق، ص ١٠

نظورا كاملا للمعقوبة احدثية بوصفها مطلق تشميل. «انا عندما نتحدث عن المرد الذي يصنع التاريخ، بالتالي نتحدث عن كثرة هائله من الاعمال الفردية، ومن ثم نحن نأخذ مام كثره من التفاعلين الجمليين اعني من الافراد الذين يتجولون البراكسيس»^(١)

اما المجتمع او التجمع عند سارتر فهو: الشكل الاجتماعي الذي تكون فيه مجموعه من الافراد المتعددين الذين لا يرتبطون فيما بينهم لا بعلاقة التحارح او انها تجدد وحدتها في هذا التحارح، فالافراد في هذا لشكل الاجتماعي هم [ذرات] منفصلة كل منهم يعيش في عالمه الخاص، والبس في عملية التدري هذه «اي حين يصبحون ذرات، فاسم يصبحون اشبه بالادوات التي نترقد جنباً الى جنب في صندوق واحد، يمكن ان تستخدم كلها في تغيير العالم»^(٢)

وعارض تماماً اعتبار المجتمع كائناً متعالياً او نظاماً ميتافيزيقياً بل ان اول خطأ في افكاره من طريقه في «ايديولوجية الجماعة هو ان المذهب الذي يتصور الجماعة كائناً عضوياً حياً متعالياً، اعني المذهب الذي يتصور الافراد في الجماعة هم اعضاء في كائن علوي»^(٣) ان الفرد عند سارتر هو الاساس في تكوين الاسرة والطقة والحشد والمجتمع، هو صانع التاريخ من بداية الاشكال التاريخية حتى نهايتها ومن هنا انه ينظر بعمق اقربا من المذاهب التي تسقط المرد من حسابها وتهمل البعد

(١) - «سارتر، جان بول المصدر نفسه، ص ٢٧٩

(٢) - سارتر، جان بول المصدر نفسه، ص ٣٠٨

(٣) - اسلام عبد الفتاح، امام: جدل الانسان، مصدر سابق، ص ٢٠٢

لوجودي للإنسان. والواقع أن سارتر لم يحل قط عن الفرد وإنما كان يسعى إلى حل تلك الحرة الغريبة وهي كيف ينبغي فعل الفرد وفعل جماعة على صعيد واحد دون أن يفقد الفرد طابعه كذات خلاقة صاعدة للتاريخ.

لكن حتى لا يقع في الشرك الوجودي فأنا اعترف أن اقراءة المعقنة لملاحظات سارتر تكشف عن بعض من انتاهات والمعضلات المعرفية والفكرية التي انصفت بتعقيدها مع مقولات سارتر أو لربما إذا لم تتمكن من فهمها أو تفسيرها لسبب غير معروف لكنها في النهاية شكليات تدرج في مصير تأكيدات سارتر على "ليس من الضروري أن الإنسان يهيم عليه أن يعرف بالقيبط معنى ما يفعله ولا حتى مالمادي يعمده أو ماهو التعبير، المفروض على الذي يحدثه معده، أو أن الغائية المضادة هي النتيجة النهائية للمعمل الشري وأنها في نفس الوقت تعارض مع العادة التي كان منشدها القاعل" (١)

الفرد والنية والمفهوم الماركسي للعالم

تقيم أولى حول سوسيولوجيا ماركس:

في كتابه [قراءات في النظرية السوسيولوجية] الذي ترحته و عنت به مكتبتها العربية الدكتوراه لاهاي عبد الحسين (٢) يتسائل حيمس فارعيس "لماذا علينا أن نهتم بقراءة ماركس، خاصة بعد هذا الانهيار

(١) سارتر جان بول، نقد لمفعل الحظ، مصر سابق، ص ٧ *

(٢) ١ - د لاهاي عبد الحسين، سادة النظرية الاحياء ونزوح العرنة في قسم علم الاجتماع، كلية الآداب، جامعة بغداد حالياً

الدراماتيكي للشبوعية في أوروبا الشرقية والاتحاد السوفيتي؟ هذه الأحداث التاريخية التي اوصلت الحرب الباردة الى نهايتها، وحامت بغرب منتصر ونظام ببراي، رأسمالي، وديموقراطي للعالم مع ذلك ستمر ماركس مثيراً للأفهام، ليس بسبب من بؤاته وإنما بسبب تحدياته لبناء القوة في المجتمعات الرأسمالية وبطرقه الشمولية للعلاقات المتداخلة لهيمنة الطبقة والأقتصاد، القوة السياسية، والآيديولوجيا «^(١) بل من حيث أن نظريته تنمى وتشير الى الأسئلة ذات مغزى و معنى حقيقي العميق للقوة الاقتصادية، الاجتماعية، والسياسية التي تستولى على العالم اليوم وتروودنا بنظرة للتاريخ تشرح لنا كيف، وفي ظل أي ظروف، تعبر هذه العلاقات. ويواصل فارغيس القول «بالرغم من أن ماركس ادعى بأن يكون ملهماً بالدراسة العلمية للمجتمع، فإن مقاربه الديالكتيكية سمحت له بأدماج نظراته الفلسفية حول التحرر الأساني تحليلاته السوسيولوجية والتاريخية لتعبر الأجتاعي والثورة» «^(٢)

وعندما نقرأ لعالم اجتماع اميركي آخر مهم جداً مثل ستوني غلدس نفس الموقف والاعجاب بتأثير الى انفسا ذات لسؤال اندي عروصه قبل قليل جيمس فارغينس:

لماذا يعود ماركس الى عوالمنا من جديد؟

لماذا لا يزال لتحليلات ماركس لأحياي والبارجحة الكثير من

(١) فارغيس جيمس، قراءات في النظرية السوسيولوجية من الضيد الكلاسيكي الى ما بعد الحداثة، ترجمة دة لاهي الحسين، ٢٠١٠، الكتاب م يشر بعد.

(٢) المصدر نفسه

لمصادقية. في محاولة تحليل المجتمع، لحقيقة ان سؤال هـ ثبت صياعه بالاستناد الى تأكيدات نصيه لـ فرعيس وغدنر وفيور ودوركهيم في الماضي واحرين وكذا قد تم عرضها من قبل عالم الاجتماع الاميركي [انطوي غدنر] بعض من موقف علم الاجتماع الكلاسيكي اراء سوسيولوجيا ماركس، الذي كان عاية في التأثير برؤى ماركس ومطلقاته النظرية -

قذلاً «ان اعمال مجايي ماركس، نوكفيل، كوت، وسينسر مارالب ذات اهمية محددة بالنسبة الى مشكلات السوسيولوجيا الحديثة، ولكن كان من المتطهي اكثر شمول هؤلاء المؤرخين بوصفهم موضوع مناقشة تفصيلية في هذا السطر غير اسي قروب الا افعل ذلك لكون تأثير ماركس اليوم اكبر بما لا يقاس مع اي من هؤلاء الكتاب ومجداة. من مطلق المحتوى الفكري الاعمق في اعمال ماركس»^(١)

«من ١٩٠١ رتحايل العلاقة الفكرية بين ماركس من جهة وكتابات كل من دوركهيم وفيور من الجهة المقابلة تحليلاً مقسماً دون الاشارة الى جهة التعبيرات الاجتماعية والسياسية التي اقترنت من ناحية، واقترنت من ناحية اخرى، مع حملة مؤلفات الكتاب الثلاثة. دوركهيم وفيور كانا، كلاهما، ناقدين ماركس، وقد وحيها بوعي، جزءاً من عملهما نحو دحض اوتوصيف كتابات ماركس، حقاً عملاً حطة

(١) عذر انطوي الراسالية النظرية لاجتماعية الحديثة (تحليل كتابات ماركس ودوركهيم وماركس فبر) ترجمة فاضل حكر (دار الكتاب العربي - بيروت، ١٩٨٠/١،

ان كلمة «ساج فيبر الفكري الرئيسية تمثل [حواراً] مطولاً مع شح ماركس»^(١)

«ن اللغة التي يستعملها ماركس لتعبر عن موقفه شيعة فعلاً تلك التي كثيراً ما اعتمدها فيبر. وهكذا فإن الافكار لا يستطيع [بكلاب ماركس] ان تقوم بأي عمل على الاطلاق». من اجل تنشد الافكار لا بد من وجود اسس يدلون قدرأ مميأ من القوة العملية»^(٢)
بظر في مؤلف ماركس [العائلة المقدسة]

«من شأن هذه الاعترافات ان تسلط اضواءً كاشفة على حقيقة ان هناك بالفعل قدرأ جوهريأ من الحقيقة في تأكيد شوسترر ن محمل حفائق ماركس فيبر وحججه في سوسيولوجيته الدينية تتناغم تماماً مع نظام ماركس»^(٣)

«يسلم فيبر بأن كنانات ماركس متعانة من حيث المستوى والصقل اللذين يصيران تفسيره الماضي المتنازع أن البيان الشيوعي، بعدم نفس اراء ماركس مع عناصر عصرية فجة من الصيغة المبكرة»^(٤)

(يقدر فيبر بأهمية الصراعات الطبقة في التاريخ، مع انكار ان دور الصراعات الطبقة هو بالاهمية التي اضعها عليه ماركس»^(٥)

والصراحة الاساسية في هذا انه على الرغم من ن كارل ماركس

(١) - المصدر نفسه، ص ٣٢٨.

(٢) - المصدر نفسه، ص ٣٢٨.

(٣) - المصدر نفسه، ص ٣٢٦.

(٤) - غدير الطوي، الأسئلة والنظريات الاجتماعية المعاصرة، مصدر سابق، ص ٣٠٢.

(٥) - المصدر نفسه، ص ٣٠٢.

K.Marx ١٨١٨ - ١٨٨٣ لم يستخدم في كتاباته مصطلح علم الاجتماع أو السوسيولوجيا الذي كان قد شاع عند معاصريه أو كوست كومت وربما يرجع ذلك إلى عتراضه الشديد على الفلسفة الوضعية لكونية لما تنتصف به من روح محافظة ترفض النقد إضافة إلى «إسقاطه» صاربه الحدود في التربة الكاثوليكية»^(١) أما موضوعها «فلسفة فهي تعني جهلاً بكل شيء موضوعي» وإذا ما تم مقارنتها مع السكولوبيليا هيغل، تبدو طروحات «كومت من عمل تلميذ لكس دي إيمية محلية»^(٢) إذن كيف يمكن فهم شكل العلاقة بين لنظرية الماركسية والسوسيولوجيا المعاصرة، ونحن إذاً اصعنا النظر في لسوسيولوجيا التي أرسى قواعدها كومت ولتي ساهم في الحقيقة لأول مرة، فإنا، بحسب كورشر، لم نجد أي صلة أو قرابة بينها وبين الماركسية، ن ماركس وإنجلز، بكل طموحهم العزم لآباء وأعداء معرفة المجتمع، لم يهتبا أبداً بالمصطلح لسوسيولوجيا ولا بمضمونه ويظهر من مراسلاتهم ن ماركس ذات مرة، النقطة من دقوف المتحف لبريطاني مجموعة كومت [دروس في الفلسفة الوضعية] لسنوات ١٨٣٠ - ١٨٤٢، وقرأها من البداية إلى النهاية؛ «لأن الانجليز والفرنسيين يقيمون ضجة كبيرة حول صاحبها»^(٣) ومع هذا فإن هناك في بعض [رأس المال] نفسه ما هو حتى

(١) ماركس كارل رأس المال، ج ١، ترجمة راشد لراوي، (مكتبة النهضة المصرية القاهرة ط ١، ١٩٤٧، ص ٩٧)

(٢) - ماركس، كارل رأس المال، ج ١، المصدر نفسه، ص ١٢٣.

(٣) - كورس كارل الصور انادي لنظرية الماركسية، ترجمة محمد كفا، (دار الخلعة - بيروت) ط ١، ١٩٧٣، ص ٢٠

كثير دلالة على أن هذه القراءة لم تترك أي أثر على عمله النظري، وفي مناسبة أخرى يصف أعزب ماركس بكن وصوح، في رسالته إلى أحد مصادر كومت، أنه «معرض كلياً للحكومة كرجل سياسي [ولديه] كرجل علم رأي ضئيل جداً عنها»^(١)

أما الموقف الذي شغل حول ما يخص موضوع البحث فقد كتب ماركس رداً على أوكت كومت في المخطوطات الاقتصادية لفلسفية «أن اعتبار المجتمع مادة مستقلة يعني أننا نطلقها من موقف تأملي ووقعنا في خطأ كبير. من الضروري أولاً أن نتجنب افتراض أن المجتمع تجريد مماثل للمرد أو الفرد هدفاً أساسياً للمعرفة»

وفي كتاب [سوسيولوجيا ماركس] أكدنا عالمي لاجتماعيون نورموور وريل، «أن علم الاجتماع المعاصر هو أقرب إلى مطمح ماركس من كل الجمعية والروائع العلمية التي أثارها كومت، ثم دوركهايم وبارثير»^(٢) أما جورج جيرود، G Gurvitch فقد دعا ماركس بوصفه الشخصية الأهم في تاريخ السوسيولوجيا أن ماركس أهم من جميع مؤسسي علم الاجتماع وأكبرهم، كما كان أقلهم دوعونية وحمود فهو قبل كل شيء عالم اجتماع وأب علم الاجتماع هو الذي يؤلف لوحده في مؤلفاته وأعماله، لرب سيقول في يوم ما، أن كل منظروا لسوسيولوجيا المعاصرة يعترفون بشكر أو بأحر أن الجميع حرج

(١) - كورث، كارل: المصدر نفسه، ص ٢١

(٢) - نورموور يوم ٦ ريل في سوسيولوجيا ماركس وفلسفه الاجتماع برحة عمد

حافظ يعقوب، (دار دمشق - دمشق) ط ١ / ١٩٧٢

من تحت معطف ماركس ان تفوق ماركس [بحسب عي روضيه] على جميع المذاهب الاجتماعية الكبرى في القرن التاسع عشر يكمن في ليدالكثيث لقد وضع ماركس ماكرو - سوسيولوجيا جذيره حث هذ لاسم. وعلى الرغم من ان اعمال ماركس تتجاوز الاطر المتخصصه. فلقد عرّض ماركس بلوقع الاجتماعي وصدى له بطريقة شموليه وبحسب هري لوفيفر Henry Lovever ان اسهم ماركس مايران حطير في علم الاجتماع المعاصر^(١) أما الصين حو بدتر فقد كتب حو نقديده لمارسونز ان الماركسية بشكل مجدا من نوع خاص لنظرية علم لاجتماع واعلى في كناه [الازمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي] «ان نظريه نالكوت ماركسونز قد تطورت في حقيقة الامر ردا على تحديات ماركس؛ فإذا كانت الماركسية نظرية عامة عن المجتمع تدبر الرأسمالية، فقد غدت الوظيفية السائدة نظرية عامة عن المجتمع تدبر المجتمع او "نقدم تفسير ومهيأ لصعوبات الرأسمالية ولا مديها"^(٢)

ويبقى التمسك بالمثل الماركسية مهيأ، بحسب كريب، بفدر ما يجب لتمسك بمسهمات الماركسية الكبيرة في العلوم الاجتماعية اما التوسير وبولانتراس فقد عرف الماركسية باعتبارها علما يقدم لنا معرفة علمية عن لعالم يمكن ان تستخدم في وضع خطة سياسية ساءة وعيبا ايضا مراجعة عمل وعناوين مؤلفات التوسير لماركس، [الجبر والفلسفة].

(١) روضيه عي مقدمه في علم الاجتماع العام بجوانبه الفعل الاجتماعي والسقيم الاجتماعي (العقبه - بيروت)، ط١/١، ٢٠٠٢، ص ٥٢.

(٢) - كريب ايدل النظرية الاجتماعية من ماركسونز هيرماس، (عالم المعرفة) العدد

[مقالات في نقد الذات]. [وقراءة في رأس المال] ^{١٢} وفي النص اندي
 دمه يورغن هابرماس [من اجل اعادة بناء المادية التاريخية] والذي كان
 ضمن الامتداد المباشر لمراجعة الماركسية التي كان قد اجراها بشكل
 واضح بأقتراحه مد عام ١٩٦٨ الذي اعلن فيه عن رغبته، «بوجود ما
 ما تحق تسميته بـ اصغاء البعد الاثروبولوجي على المادية التاريخية، وان
 عبر هابرماس عن تحفظاته العاجلة بخصوص عبادة [اثروبولوجيا] مع
 احتمال استحداثها في الحقيقة بصورة عميقة... من جهة أخرى يمكن
 القول ان ميشيل فوكو كان في حوار دائم مع ماركس في تحليلاته
 لـ «الوجيا السلطة» ^{١٣} واستحق ماركس ان يكون فيلسوف العصر لانه
 كشف في القرن الماضي حركة التاريخ، وذلك بتطبيق احد الميالي
 على المادة انه قد توصل الى الاداة الفلسفية التي تسمح للاسنان بأن
 يفهم التاريخ، والاسنان في حلقه لداته انما يخلق التاريخ ايضاً بالتالي
 ان اساس التاريخ الحديث يعني انشور عليه داخل اثروبولوجيا مادية
 حديثة. وان الماركسية الحقة عند مارتز «هي المادة التاريخية اذ ادخلت
 العمل الانساني في علاقته بالعالم والاسنان. بل كتب ايضاً في الوجودية
 والماركسية من الواضح ان عصر الخلق الفلسفي نادرة جداً. اذ ان من
 الممكن القول بأنه بين القرن السابع عشر والقرن العشرين لا يوجد لا
 ثلاثة يمكن ان تسميها بأسماء مشهورة: عصر ديكارت ولوك، عصر

(١) - كريب، ايان النظرية الاجتماعية من بارسوبرل هابرماس، المصروف، ص ٢٢٤

(٢) - فوكو ميشيل. يجب الدفاع عن المجتمع، ترجم الرواوي مغور، (دار الطلعة -

بيروت) ط ١ / ٢٠٠٣

كاتب وهييجس، وأخيراً عصر كارل ماركس^(١) أما شتراوس فقد سجل في حوار معه ١٩٩٧ أن ماركس يظل بالنسبة لي حياً وحواريًا لسياسي لأول مرة فعل راء العكس الاجتماعي ما فعله فرويد آراء المفكر الفردي، ثم أن ماركس هو الذي شرع في بناء منهج المباح في علوم الإنسان. لمزيد السيرة يظل ماركس بالنسبة لي مثلاً عظيمًا وهذا السبب يجتاز ماركس المصبي البعيد ليصل إلى عوالمنا الحديثة.

اشكالية الفرد والفعل

التأويل الماركسي للعالم

أبسطاً من فهم الحذل الماركسي بوصفه تفاعلاً قائماً بين الذات والموضوع وبين الفرد والنسبة الاجتماعية، أن توفر باقة ضرورية من المعايير التي تمكن الفرد من التفاعل مع العالم. من التأثير في هذا العالم، مع قيام العالم، في الوقت نفسه، بالتأثير فيه، هو يفسر الواقع مجرد امر خارجي بالنسبة إلى الأسباب، نائب على تشكيل وعيه، بل هو معدب بما يتهم مع العدايات الأساسية عبر التطبيق الفعال للوعي والعمل على تعديل الحياة وإعادة تشكيل العالم من جديد.

وحتى وقت متأخر جداً، كانت موسيولوجيا ماركس K. Marx (١٨١٨ - ١٨٨٣) شبه ميسية وظلت نظرياته «لأسباب متعددة، مشبعة من العلوم الاجتماعية ولم يبدأ الكشف عن جوانبها الموسيولوجية إلا منذ نهاية القرن التاسع عشر، عندما أصبحت

(١) د جعفر عبد الوهاب السيرة في الأنثروبولوجي، المصدر نفسه، ص ١٦٨

السوسيولوجيا نفسها علماً مستقلاً. " لكن الغرب في الامر ان من أيقظ الماركسية هو دور كايم وفيرنسيهما، دور كايم في انتقاداته اليومييه له [المظومة الماركسية] فقد كتب يوم بوتومور T Bottomore بدلاً عن لابي Lapie «علما صار يمكن ان يلاحظ انه تحت تأثيره، كانت المحادثات الاولى لاجله - السنة السوسيولوجية التي اسسها ١٨٩٧ - تخصص مكاناً مرموقاً لمناقشة وانتقاد سوسيولوجيا ماركس» "وعلى الرغم من ان اسطورة الماركسية هي من نظريات السبب بحسب لكثير من علماء الاجتماع " ايضاً والتي اتهمت طبقة الفرد التاسع عشر ولعشرين بإهمال الإنسان - الفرد في تحليل المجتمعات الانسانية. وستعرض هابيلتحديد بالنقد الوجودي للنظرية الماركسية الذي وجد ثقله النهائي في فلسفة سارتر خاصة في كتابه [نقد العقل الحدي] الذي ثار ضجة كبيرة وقتها، ومارال يشير شكلات استمولوجية في مجال سوسيولوجيا المعرفة

لكن السبب لا اقتصادية التي تقرر مصير كل البنى الاخرى في تصوراتها ليست بنية ميكانيكية وبسيطة تظهر فيها كل المؤسسات والقوانين

(١) - ت. ب. بوتومور في سوسيولوجيا ماركس وفلسفته الاجتماعية، مصدر سابق، ص ٥٩

(٢) - ت. ب. بوتومور في سوسيولوجيا ماركس وفلسفته الاجتماعية، المصدر نفسه، ص ٦٣

(٣) - انظر اشارات ايان كريب الذي أكد على انه وبإدغم من بعض مميزات التصور الماركسي السوي للمجتمع، فان التصورات سرعان ما تظهر حالاً يتحول هذا النوع من التحليل السوي للعامل مع الفعل الانساني

انظر في كريب ايان النظرية الاجتماعية في هارماس، مصدر سابق، ص ١٦٢

والأعراف والأمرجة والتفكير والأيديولوجيات بأثير أوتوماتيكي. ولدي يهمنها أنه توجد بين هذه البنية الكامنة، وكل النشئ الأخرى، ثمة عملية شديدة التعقيد وملتوية من النشوء وتوسط من الصعب اكتشافها دائماً هذه لعملية التي تشكل لبوم محالاً رائعاً للدراسات لوسيو-أثروولوجية، لا يمكن إهمالها على الإطلاق إلا لآخر من نشوء النظرية، فقد كتب أيجر رسالته إلى بلوخ عام ١٨٩٠ قائلاً «إن العامل المحدد في التاريخ حسب تصورنا هو في نهاية الأمر إنتاج وإعادة إنتاج الحياة الواقعية من مجزأنا ومركزنا أكثر من هذا، فإذا شئنا أحدهم هذا الموقف معني أن العامل الاقتصادي هو العامل الوحيد وهو يحمل منه حبه ودرعه، مجردة، عاتية». [والى شملت كتب أيجلز في نفس العام] «إنها لفكرة غبية عند الأيديولوجيين، مضمونها أنه بما أننا نرفض أن يكون لمختلف القطاعات الأيديولوجية التي تلعب دوراً في التاريخ تطوراً مستعمل فأنا بالتالي مرفص أيضاً كن فعالية تاريخية هذه القطاعات الأيديولوجية»^(١) سيما بصوغ اعترافاً هاماً حول اعتسارنا أن الماركسية نظرية تحليل نبوي، كانت هي الأخرى نتلغ الفرد في احشائها لكنه فهم خاطئ، حسب أيجلز، عندما يقول، "بتحمل ماركس وتحمل معه جرنياً مسئولية كون الشباب يعطون أحيانا - البنية الاقتصادية - وربما كبر عما تستحق. لقد كنا ملزمين أمام خصوصاً بتأكيد البنية الأساسية لدي كانوا ينفونه. لذلك لم نكن دائماً نجد الوقت والمكان والمهنية

(١) - ماركس أيجر فورناح ونهاية الفلسفة الكلاسيكية، ب السس شامبين (در

المقدم - ماركس) مختارات، ج ٤، ص ١٥٩

لنفسه لثقة العوامل اسي بقصد بها بالطبع الافكار، اقيم، الافعال، الارادات التي تشرك في العمل المتبادل مكانها التي تستحقه^(١)

وفق هذه الظروف، نحن نتحرك في الاتجاه الصحيح وادما عتبر ان المجال السوسيولوجي هو مجال مرافقة مهجبه حركه لافعال لاسانته في الحقل الاجتماعي والتغيرات الاحتماعية الساحة عن تلك لافعال، يكون هدف نجاح في اعادة مقومه الارادة الفردية الى محها لطبيعي سوسيولوجياً ومن ثم فهم دورها في توجيه المصير الانساني لذي يعد احد الاهداف التي يرمي هذا البحث الكشف عن مخططاته. هكذا يعيد طرح مساهمة ماركس في هذا المجال الخليل من المعرفة على بها سلسلة اكتشافات سنمكس الانسان من ان يصبح سيد مصيره وان يعطي حياته الخاصه همتها. لان التاريخ الحقيقي بلشريه سيكون بحسب ماركس^(٢) تاريخ افراد احرار بالمعنى الصحيح، بحيث ان مصلحة لكل مسكون لمنحمة مع لوجود الفردي، لكل منهم وعلى حين ان مصلحة الكل كانت في جميع الاشكال السابقة للمجتمع، تكمن في نظم اجتماعية وسياسة ممتصلة، تمثل حق المجتمع في مقابل حق الفرد، وبالعاء الملكية خاصة سوف يمحو هذا كله نهائياً، اذ انه سوف يعني عودة الانسان من الاسرة والعقيدة، والدولة، الى وجوده لاساسي.

وبوسعنا ان نجد لدى ماركس وفي اغلب مؤلفاته الكثيره الالاعات

(١) - ماركس انجس فورتاج ونهاية الفلسفة الكلاسيكية، لمصدر منه، ص ١٥٩

(٢) - ماركس كرن المحفوظات الاقتصادية الفلسفية، انصدر منه، ص ١٧٧

لمهجة الصورية للنصدي للإسهامات المواترة حول مهام نظريته بأنها
تنتقل من النية وليس من الفعل:

رسم عسا تذكر روجه غارودي R.Garoddey وهو يدفع
جدليه عن رؤية ماركس حول البنية "لن يكون ماركس، هو أول من
صاغ مصدي، صيغ سباني كان ضروري للبحث العلمي، فأن لم يحل
نقد من النية فلسفه كما لو ان البنية هي الواقع الوحيد"'. وللامانه ان
غارودي يحقها في حد كبير وهذا بالضبط ما صرح به ليفي شتراوس
نفسه في لقاء معه في مجلة المنار^(١) وهذه رؤية جدلية ينطلق ماركس منها
به لم يسي على الاطلاق ان البنية من صنع الانسان، كما ان ماركس لم
يفصل قط فصلا محمدا وميتافيزيقيا بين ليس وبين الممارسة الاجتماعية
الاساسية التي تولدها من ناحية وبين الممارسات الفردية والعينية
التي يعطيها ثلث التي شكلها من ناحية ثانية وانه اعطى دراسات
مموهجة حول صيغة السلعة [فنتشة السلعة]

ان اول احتياط منهجي ينبغي اتخاذه، كي نهم التاريخ ماركسيا، هو
لا نسي ابدان المجتمع لا يمكن اعتباره كلية متجانسة انطلاقا من
هذا التصور اماركسي لتحولات انية يمكننا ان نعطي "السي في التاريخ
الاساسي سكتها كله من دون ان نحدد في الوقت نفسه ديناميكية التاريخ
بما ندعيه من انقضاء، باسم البنية، للمبادرة التاريخية والفعل الشري

(١) - غارودي روجه اليوبه فلسفه موب لاسان انصدر السابق، ص ١٣٤

(٢) - لقاء مع ليفي شتراوس، مجلة المنار، العدد ١٢

«الخلق»^(١)

لقد نوه ماركس دائيًة بقوة وحسم حتى لا يخرج احداً في الدفاع عن متبنيته ورؤيته بعد عقود طول وأعلن رسمياً في أغلب مؤلفاته ان المجتمع «ليس سبه واحده وحيد» ولا هو «مقصورة متجاسمة»^(٢) «المجتمع ليس ذاتاً واعية.. اما الفرد فهو حر، ولا محور لآلة سلطنة ان نعرفه الطريقة التي ينبغي عليه ان يعيش بها»^(٣) المجتمع معلوماً لا عقلياً وبالبالي شرباً «عليها فقط ان نترك ان استفعال الصراع في الحياة الاجتماعية على جميع المستويات، بحمل الاوضاع العسية للحياة الاجنبية تهرأ من [الماهية الكلية] للاسناد وحتى الطبيعة، ولم تكن الواقع الاجتماعي القائم يناقض هذه الماهية، وبالبالي يناقض [الحقيقية] فأب الاخيرة لم يكن لها من ملجأ سوى الدهن، حيث تحسم بوصفها كلياً مجردة»^(٤) ويطالعا (ماركس) بتشريع للماهية الاجتماعية ليست تلك انني في طريقها الى الاقول وحسب، بل ماهية القادم الاجتماعي، شكله احكامه وكل شيء معلناً عندما تلغى الطبقات في المجتمع وتحقق مصدحة الكل في حياة كل فرد عند ذلك يصح الفرد هو لصنع الفعلي لتاريخ، بحيث يكون هو نفسه الكلي، ويعاد انكشف

(١) - مارودي ووجيه المصدر السابق، ص ١١٢

(٢) - ماركس كارل رأس المال، المجلد الثالث، مصدر سابق، ص ٤٣٧

(٣) - ماركس كارل رأس المال، المجلد الثالث، مصدر سابق، ص ٤٣٧

(٤) - ماركس كارل الايديولوجيا الألمانية، ترجمة الدكتور فؤاد ابوب، (دار دمشق -

دمشق)، ط ١، ١٩٧٤، ص ٢١

عن الماهية الكلية للانسان^(١) وفي صيغة اخرى في الايديولوجيا
الامانية يؤكد ايضا على انه عندما ينتهي المجتمع الطبقي ويتم إلغاء
طبقات والملكية الخاصة في المجتمع حديد يقدم الشيوعية في طبيعتها
شكل جديد من اشكال الرعة لفردة وعودة الاساس الكاملة الى ذاته
بوصفه كائنًا أساسيًا، انها هي الحل الصحيح لصراع الانسان مع الطبيعة
ومع الانسان، وللصراع بين الوجود والماهية، وبين انشئوء والاستقلال
لذاتي، والحرية والضرورة والفرد والنوع.

ان التحليل الماركسي للمجتمع الرأسمالي رغم كلاسيكته الا انه
يكشف عن اشكالية الفرد في مجتمع متوحش، وادلال النية المتعالية
لها، ففي تحليلاته المتواصله لانظمة الانحاح الاحتمالي الرأسمالي بوصفها
نظمة تفيد حياة الفرد، وتسحر وحده كله من اجل علاقات يفرضها
لاقتصاد دون اعتبار لقدراته وحاجاته ابداعية وتجري عمليات تزييف
هبة على شتة العقلة، هذا البسف الذي اعاد هربرت ماركوز
كتشافه من حديد بعد ١٠٠ عام في مؤلفه [انسان ذو البعد لوحيد]
ولغريب في الامر ان لصحة انتي اثرها ماركيور في كتابه ذاك حول
لفراءه الحديدية التي قدمها حروب ماركس اثارث بملاب ثقافيا في اوربا
و ميركا وكأنه كومنس الحديد اندي يكتشف العام الماركسي المنمور في
عيطاته فيها لم يثر كتاب لايدولوجيا الالمانية الذي لم يفعل ماركيور
سوى قراءته بصوت عالى فقط، اي شيء مل لربها لم يقرأه احد الى الان

(١) - ماركس كارل الايديولوجيا الالمانية، المصدر نفسه، ص ٤٠

من الذين عرفهم جيداً^{١١} وفي هذا المجتمع لطقي وحيث ان الطبقة تشكل واقع قمي، ينافس الحرية، او على الاصح يحولها الى فكرة مجردة. يشير ماركس ان الطبقة تحصر لطاقات لمعالي للحرية الفردية في اطار من لغرضي لعدم، ان كل فرد يكون حراً بقدر ما تكون طاقته حرة، فهو يتكشف بوصفه فرداً طبياً في المجتمع الطمي بصير لطبقته الى وحدة اجتماعية واقتصادية فعلية، لا الفرد انها تحقق وجوداً مستقلاً يعلو على الافراد، بحيث ن هؤلاء يجدون اوصاف حياتهم مقدرة مقدما، ومن هنا فان طبقته هي التي تحدد لهم مركزهم في الحياة ومقدار ارتفاعاتهم لشخصي، بحيث يصبحون مدرجين تحت هذه الطبقة، ولا يستطيع لشكل ابراهيم للمجتمع ن يحقق نظاماً شاملاً الا عن طريق سببه للفرد، د يصبح [الفرد الشخصي]، [فرداً طبياً] وتصبح الخصائص المكونة له خصائص كلية شاملة يشترك فيها مع الافراد الآخرين طبقته ولا يعود وجوده خاصاً به، بل يصبح وجود طبقته

ولعدم نادها في هذا الصدد الى عبارة هيكل لفائلة ان الفرد هو لكلي وانه بسلك تاريخي، لا على اساس انه شخص فردي، بل على انه مواضع في دولته وقد فهم ماركس ان هذا السلب للفرد هو النتاج لتاريخي للمجتمع لطقي، الذي يتم لا عن طريق الدولة، بل بواسطة تنظيم العمل الاجتماعي.

(١١) م يقرأ دوركيم مثلاً، ماكس فيبر، الذي كان يسمي ان ان يحصل على المخطوطة الألمانية، ويبين م يقرأه حتى وفاته او كارل ليوب، دورا لوكسمبورغ سالب، ربما قراء روسكي الابدنوح الامانة قل غفاله برن م، اما ربارنوف فقد احمى كتب وان اليوم بمحردتم شر اعمال ماركس بعد عام ١٩٣٣ في دار لتقدم

ان تجمع [الافراد الاحرار] هو في نظر ماركس مجمع لا تعود فيه عملية الانتاج المادية متحكمه في النمط الكامل للحياة الانسانية. ففكره ماركس عن المجتمع المركّز على العمل يعني نظاما لا يكون سداً التنظيم الاجتماعي فيه هو شمول العمل، بل يكون هو التحقيق لكامل لكل الامكانيات المردية. ولا يمكن ان يصحح البشر احراً الا عندما يكون حفظ الحياة، من الوجهة المادية، مرتبطاً بقدرات الافراد المجتمعين وسعادتهم، ومتوقفاً عليهم. من هنا نستطيع ان ندرك فوراً ان النظرية الماركسية قد وصلت «الى نقطة تقاطع فيها تناقض كـ» مع المفكرة الاساسية في الفلسفة المثالية. فقد حلت فكرة السعادة عندها محل فكرة العقل، ونقد سق فيفل ان انكر على نحو قاطع ان يكون لتقدم العقل اي شأن بتحقيق السعادة المردية»^(١).

على لرغم ان قطاع النظرية المادية لتاريخية منها يتضمن مبدأ حتمي هو القائل ان الوجود الاجتماعي هو الذي يحدد ويتحكم في الوعي لاساني على انشاء بحسب ماركس، حاولنا ان يبين ان الاعتماد الضروري لذي نمر عنه هذا المبدأ يضيق على الحياة في فترة ما قبل التاريخي لمجتمع الطبقي فعلاقات الانتاج التي تهدد مكائات لاسد وتشووها تتحكم حتما في وعيه، لا لشي لا لان المجتمع لا يسلك بحرية ووعي. وما دام الانسان عاجراً عن السيطرة على هذه العلاقات واستخدامها في اشباع حاجات الكل وورعباتهم، فأها ستتحد شكل كيان موضوعي مستقل الوعي، الذي تسيطر عليه هذه العلاقات وتطفئ عيه، يصح

(١) - ماركس كارل الايديولوجيا الالمانية، مصدر سابق، ص ٤٠

بأن ضرورة ابيولوجيا [وعياً رائقاً]. وبطبيعة الحال فإن وعي الناس سيظل يتحدد بالعمليات المادية التي تمتد مجتمعاتهم بالانتاج اللام له، «حتى بعد ان يكون الناس قد توصوا ان تنظيم علاقاتهم الاجتماعية على نحو من شأنه ان تسهم هذه العلاقات على افضل نحو في النهوض الحر للجميع ولكن عدم تصبح هذه العمليات المادية عقبة، وتصبح عملاً واعياً يقوم به الناس، فإن الاعتماد الاعمى للوعي على الظروف الاجتماعية لن يعود له وجود»^(١)

وسوف نتوقف قليلاً عند مناقشات جان بياجي Piaget (١٨٩٦-١٩٨٠) المهمة جداً بالنسبة لتجديد الحفيد من سوسولوجي منتصف القرن التاسع عشر، للضيعة استنكبر السوسولوجي وبأكيده على أهمية نظرية المعرفة في اعمال ماركس، فان رصيد ماركس الاكثر يكس في كونه اقام تمييزاً في لظاهرة الاجتماعية، بين الاسس المعال والنتيان العلوي، الذي، متأرجح بين الوعي الرمزي، الملائم. لقد أكد ماركس، بحسب بياجي، على التمييز بين السلوك الفعلي Actual behavior و لوعي. نـ «السنة العليا للاحتياحي تستند على نفس الاسس والعلاقة التي يستند إليها الوعي المرددي للسلوك»^(٢) عند هذه النقطة يصبح قريب جداً من تقديم مدخل موضوعي يؤسس لسوسولوجيا حقيقية من خلال ثلاث ملاحظات هامة حول سوسولوجيا ماركس ستمكس دون غيرها من تحقيق مشروع الربط بين امعاد الانتاج الفكري الابداعي

(١) - هاركيوود. هريوب الفعل والنزوة، مصدر سابق، ص ٣٠٨

(٢) - بياجي، جان مقدمة في مكونات الاستمولوجيا. باريس، ١٩٥٠ ص ٢٤٩

بوصفها فعلٌ ذهني، ومعطيات الواقع الموضوعي بوصفها نية:
 أولاً ان الإنسان بوصفه فرداً متميزاً وعصراً فاعلاً في سوسيوثقافياً
 ماركس؛ هو نتيجة طبيعية لوضع حقيقة الوجود الإنساني في سياقها
 لتاريخي الصحيح. فهذا تمكن ماركس [وبما نيتشه أيضاً بحسب هيدجر
 M.Heidegger^(١)] فلسفياً من قلب ميافيريقا هيجل وانظمته
 لديالكتيكه على رأسها عندما استبدل أساس مطبقته بالإنسان
 لدي عنه ماركس منتجاً للمطلق على اعتبار ان الوجود يسبق الماهية،
 يتقدم على الوعي ويشكل الأثر والإنسان منتجاً للتاريخ عن أساس
 معولات ماركس أيضاً «نحن صنع تاريخنا بأنفسنا» أو «يصنع التاريخ
 بنحو نحصل معه النتيجة النهائية دائمة من تصادم كثرة من الإرادات
 الفردية»^(٢) ان الفرد هو من يتح الدونة هو من يصنع المجتمع هو وراء
 كل شيء في هذا العالم وماركس يعني ما بقول جيداً «الإنسان يخلق
 الدين، اما الدين فخلق مطبقاته، هذا يعني ان الدين هو الوعي الذاتي
 والاحساس الذاتي للإنسان الذي لم يكتسب نفسه من جديد، ولكن

(١) كتب هيدجر في رساله عام ١٩٦٦ حول الرعة الإنسانية بقول "تتمى المتفريقا
 المطبقه (ميافيريقا هيجل)، مع ما اعطى من قلب على يد كل من ماركس ونيشه،
 ان تاريخ حقيقته الوجود لدا لا يمكن موحده ما يصدر عنها بدقيقه وتفيدة. لا
 يمكننا لا قبله ان هو حقيقة للوجود وعدت وت وعادت عن اراء ابشر في ميدان
 الفكر الذي يعبر عن مائة الوجود لا يكون تصد الاراء ودحصها من معنى ان
 الخلل الذي يدور بين المفكرين "خصام عشائ، انه خصام النبي مع ذاته وهو
 يمكنهم من ان يصحوا ذات الشيء، حيث سعد قدرهم بقدر الوجود"

(٢) - ماركس انحر فورباخ ابهة العلفة الكلاسيكية لالمانا، مصدر سابق،

الانسان الفرد ليس كائناً مجرداً قابلاً في مكان ما خارج العالم. الانسان انما هو عالم الانسان، الدولة، المجتمع، وهذه الدولة، وهذا المجتمع يلبدان الدين، العقيدة الحاخاطنة لاسيما صما بالذات عالم حاطي^١ «^٢ بالتاني ن المطلق بكل تشكلاته بوصفه اها كمالاً او مجتمع كامل أو دولة كاملة شياء لا وجود له لا في محييه سوسيو روحيا دوركايم وحرور كومت للدان عدا من حلالها المجتمع اساساً للمطلق وهو ذي ماهية تسبق وجود الافراد وتشكل الذات الانسانية على عرارها، تتمحي الارادة وبعيد انصير بوصفه الضرورة الحتمية التي تتحكم بجميع الموجودات الى المقدس..»

ثانياً ان الذي يجيئنا الى اماركسية هو مصادرها المعرفية والفلسفية لكري، والموقف العميق من الفرد في فلسفة هريدرك هيغل Hegel F. والذي سأل في ابرحلة القادمة على إصاءه جوهر فلسفته، ومن ثم فلسفة النعمة الاساي والتجويرات الانثروبولوجية، هككة لمجتمع وعينية انحد والموقف من صراع المناهية واللاهوت الذي ورثه من فيورباخ Feuerbach. لصاحب الكلمة المفصل في ان لحركة التريجية لا تبلى اسامها الا بعد ان تدحل عميقاً في قلب لاسان ولتنويه الى ان «تعب الانسان ليس شكلاً للدين، انه جوهر الدين»^٣ والذي عد الآخر انعكاساً حياً لاصفات الانسانية لقد

(١) ماركس انجلس مسامحه في نقد فلسفه حق عدد هيغل، ت الياس شهاب، الاهمال الكاملة، (دار التقدم - موسكو) ص ٤٣

(٢) - ماركس وانجلس فيورباخ وسبابة الفلسفة الكلاسيكية الالمانية، انصير نفسه، ص ٣١

كانت هذه منطقتان ماركس لنظرية والفلسفية أيضاً وهذا يظهر حلياً في المحصولات الاقتصادية والفلسفية عندما حذر ماركس صراحة من مشكلة ابتلاع المجتمع للفرد الذي يشكل ماهيته وجوهره الروحي كتب مؤكداً أن على المرء قبل كل شيء أن يتجنب إقامة [المجتمع] مرة أخرى بوصفه تجريداً مصاداً للمرد والمرد هو ذاته الكيان الاجتماعي ومن ثم فإن التعبير عن حياته.. هو تعبير عن حياة المجتمع وتحقيقها من خلالها الأفراد الأحرار، هم الذين يعبرون عن امتزاج المصلحة الخاصة والعام، وليس ظهور نظام جديد للإنتاج الفرد هو الهدف في المادية التاريخية. من هنا يكون العنصر الوحيد في المجتمع الذي يقوم بدور لتوحيد هو الممارسة الاجتماعية الأنسب التي عنها تتولد شتى لنشئ. نكر لكل بنية من هذه لبني رمية خاصة بها، ولاحظ أن البنى الفوقية، تبدأ من الدولة وانتهاء بالدين والعن، تتطور بوجه عام على حركاتها كثير أن النموذج الماركسي لأي نظام اجتماعي هو ضرورة بالغ لتعقد بالنظر أن أن «نلك النشئ الموقفة لا تتمتع باستقلال نسبي حيال القاعدة وحركته ذاتية محسب بل تمثل بذاتها تناقضات في بنيتها ووظيفتها، فالدين أو الفن بشكلان انعكاساً سيوياً أو احتجاجاً»^(١) فردياً عن تجليات ذلك المصير التراجيدي.

أو كست كومت بقدر المعرفة اليقينية (الوضعية).

«ليس هناك شيء مطلق في هذا العلم؛ بل أن كل شيء نسبي» هذا ما كتبه كومت منذ عام ١٨١٨ في رسالته إلى صديقه دلا ومع ذلك،

(١) - غارودي ووجه البنية فلسفة موت الإنسان، ص ١١٤

فقد كان يعتقد في لواقع ان هناك حقيقة عليا نوقف عليها كل الحقائق
لاخرى، وكان بعد فكرة هذه حقيقة اساسا بوجهة نظره العقلية عن
لعالم اطلق كومت على هذه الحقيقة اسم المجتمع الاساسي وهي ليست
لهدف النهائي في ذاته ولكنها المهدف النهائي بالنسبة اليها. هذا العارق لا
يعني اكثر من الفلسفة الجديدة تركت وجهة النظر ايتايزيمية لي وجهة
لنظر الوضعية. وبشيء من التحفظ يقول ليفي برون «كون فكرة
الانسانية عند كومت موارية تماما للفكرة القديمة عن الحقيقة المطبقة.
فأما تحليل مجدها ونقدي وطبيعتها الديبية فهي ادب في الحقيقة» [الفكرة
المطبقة النسبة] التي ظن انه تخصص منها الى الابد»^(١)

لقد دخل الفكر الاوربي في العقد التالي لوفاته هيلعهذه الوضعية.
فبين عامي ١٨٤٢-١٨٥٠ نشر كومت كتابه [دروس في الفلسفة
الوضعية] Course of Positive philosophy وشر مشتل ايضاً
كتاباه [الوضعية في الدولة] في عامي ١٨٣٠ و ١٨٣٧ وبدأ شليح في
عام ١٨٤١ محاضراته التي اعادها في برلين عن [الفلسفة الوضعية] وهي
لمحاضرات التي كان يعدها منذ عام ١٨٢٧. وعلى حين انه لا يمكن ان
يكون ثمة شك في الدور الذي ساهم به كومت في الوضعية «مع ملاحظة
ان كومت ذاته استمد المنهج الوضعي من اساس الفلسفة الوضعية عند
شليح الذي احدث بمصاديء التجريبية من العلامسة الانكليزية» الذي
يظهر حلياً في اشارته «ان الرسالة العظيمة للفلسفة الألمانية ينبغي ان

(١) - برون. في فلسفة وكب كومت، ترجمة د. محمود قاسم وجرود (الانحوا
المصرية - القاهرة) ط ٢ / ١٩٥٢، ص ٣٤٢

تكون تجاوز الميافيريقيا ذاب السرعة انقبالية عن طريق مذهب وضعي يعمل على تحويل الفلسفة احر الامر الى عدم حقيقي للتجربة»^(١) ان عادة قراءه فلسفة كومت او علمه الاجتماعي يصعب امام الكشف عن فلسفه الوضعية مثقلة بتأثير كل هؤلاء ودا كان معجب اي اعجاب شخصية شيلج وهلمنه فانه وهذا الاهم في بحثنا هذا كان قد حدد من عماويل كانط ما أحذه الاحير من رأي التحريبيين الذي مدده: ان كل معرفة انسانية تبدأ بالتجربة وتنتهي بالتجربة، وان التجربة هي وحدها التي تقدم مادة بصورات العقل والحق ان ليس ثمة نصريح تجريبي قوي من ذلك الذي استهل به كتابه [نقد العقل المحض] الذي كتب يقول فيه «ان كل فكر ينبغي ان يرتبط على نحو مباشر او غير مباشر بالحدوس احر الامر وبالتالي بالحساسية فيما اذا لا يمكن ان يعطى لنا الموضوع على اي نحو اخر».

وامتداداً الى مصادرهما من كانط وشلنج وكون ستوارت على صديقه الحميد وغيرهم شنت وصعية كومت هجوما عيفاً ضد المذهب العقلاي التقليدي ضد تراث ديكرات وعصر التنوير في فرنسا لذي من شأنه ان يتج على المدى البعيد اشكالية كبيرة على مستوى علم الاجتماع المعاصر، وفي امانه كان الصراع موحهاً ضد مذهب هيغل لذي لم يبرر الدولة في الشكل العبي السي تحدثه بل تصمم الاداة المؤدية الى هدمها. ورفضت قراءة هيغل ونظرته الى المجتمع والدولة عن اسمها «عمل تأريخي للانسان وفسرهما من خلال فكرة الحرية فيما

(١) - ماركيز هريوت العقل والثوق، صدر سابق، ص ٣١١

حرصت الوضعية على الاحتفاظ باستقلال الأمور الواقعة وتوجيه الاستدلال إلى قبول ما هو معطى»^(١)

على أن معارضة لوضعية ليمبدأ القائل أن الأمور الواقعة في التجربة ينبغي تبريرها أمام محكمة العمل قد حالت دون تفسير هذه المعطيات من خلال نقد شامل للمعطى ذاته فمثل هذا لنقد يس له محال في العلم. وهكذا يبرت الفلسفة الوضعية في الهية استلام العقل والفكر نكل ما هو موجود، ولكل مالمديه القدره على الاستمرار في التجربة وقد ذكر كومت صراحة أن [نقطة الوضعي] يتضمن تعليم الناس أن يتخذوا موقف إيجابيا من الوضع السائد بوصفه تمثيلاً حقيقياً للقوانين لمبريائية التي تحكم المجتمع فقد ذهب الفلسفة الوضعية إلى اعتبار دراسة المجتمع مساوية لدراسة لطبيعة، بحيث أن لعلم الطبيعي ولا سيما البيولوجيا أصبح نموذج النظرية الاجتماعية من هنا ظهرت لوظيفة الدور كمنصة الاحصائية وكان هدفها أن تجعل من الدراسة لاجتماعية علماً يبحث في قوانين اجتماعية مشابهة في صحتها للقوانين لميزبائية، التي كتب حوطه لالديا الآن مبرياء سماوية، وميزبياء ارضية، وميزبياء نباتية، وميزبياء حيوانية، وميزبياء بحرية أي فرع آخر وأخير من الميزبياء هو الميزبياء الاجتماعية حتى يكتمل نسفا المعرفي عن الطبيعة»^(٢) ونتج عن هذا «الضرورة، المحتومة حقت العنصر الاجتماعي،

(١) - ماركيز، هيرت: العقل والثورة، مصدر سابق، ص ٣١٤

(٢) - تشارب بقولا نظرية علم لاجتماع طبعها ونطوره، ب محمد عرفة، (در

المعارف - القاهرة)، ط / ٧، ١٩٨٢، ص ٥٠

ولاسيما حين يتعلق بغير النظام الاجتماعي، ونظر إلى المجمع على أنه محكوم بقوانين عقلية تتحرك بضرورة طبيعية كان هذا موقفاً يتناقض بصورة مباشرة الراي الذي قادت به النظرية الاجتماعية الماركسية والقائل أن المجمع لا معقول لا شيء إلا لأنه محكوم بقوانين طبيعية»^(١) وعدم نقرا جيداً ما كنه كومت حول ن الفلسفة اللاهوتية وليتفريقية ليست ها هذه الايام سيطرة الا في ميدان الدراسات الاجتماعية ولا بد طردها من هذا المجال الاخير معتقداً ان الوسيلة الوحيدة لتحقيق ذلك هي التفسير الاساس القائل ان «حركة المجتمع تخضع بالضرورة لقوانين مبرراتية لا تتغير، بدلا من ان يحكمها نوعا من الارادة»^(٢) وهكذا قد رفض الوضعية لسميتا فريقيا قد اقترن برفض حظير للارادة الاساسية وانتشيك الكاسطي يكون لاسان قادر على تعبير نظمه الاجتماعية واعاده تنظيمها وفقا لتصوراته لعقلية .

وانتار كومت : اشكالية جديدة ان الاصل والاراء يسم على لعلم الاجتماعي لا نعرف لاسانية لاسان، بل يجب على العكس ن نعرف لاسان بالاسانية ونحن نفهم، بوجه عام، المعنى الحلقي والاجتماعي الذي ترمي اليه هذه الصيغة فرى فيها طعن في مبدأ لمردية واحد الاسس الموجهة للنظام الوضعي. لكن كومت يبرر ذلك على اساس اخر من شروحات برول بهذا لم يكن اهدف اشدش هذه

(١) - ماركيزو، هيرت: العقل والثورة، مصدر سابق ص ٣٣٠

(٢) - كومت، بوكب. دروس في الفلسفة الوضعية انظر هيرت ماركيزو العقل

والثورة، ص ٣٣٠

لصيغة هو احضاع لفرد، من وجهة نظر الاجتماعية، لجماعة فهي تعبر عن كل شيء، عن حقيقة واقعية، فأذا نظرنا إلى «الإنسان في حاله عزلته فإن العلم الوضعي لا يسمح تعريفه إلا بأنه حيوان تهدف حياته الحيوانية إلى حفظ كيانه العصوي شأنه شأن جميع الحيوانات الأخرى أما إذا أردنا تعريفه بصفاة الجوهرية الأساسية، أي بالدكاء والميل إلى حياة المجتمع، فيجب في هذه الحال أن نتخطى النظر إلى الفرد، لكي ننظر إلى النوع الإنساني بأسره»^(١) «نشعر المرء بأن الناس في جميع الأرمية متعاونون معه وما عليه إلا أن يتأمل كيانه المادي والعقلي والخلقي لكي يدرك مقدار ما تدب به مجموع من مسقوه. إن الذي نظر نفسه مستقلاً عن الآخرين لا يستطيع أن ينطق بهذا المرء. والكمر دون أن يكذب نفسه بنفسه وذلك لأن المدعة التي يطورها ليس إلا ظاهرة اجتماعية وثمره من ثمار المجتمع.

هذا الفهم جعل كومت يعتقد أن حقيقة الفرد تستل من الجماعة ولا حيرة وطبقها أن تعطي وجوده الشرعية الكافية، الجماعة هي التي تقدمنا بآمالها والمجتمع يسدوم على الجوهر وبالتدلي العربة هي التي عليها أن تخر الحصان، «من استحيل على الإنسان أن يتذكر الإنسانية، دون أن يقضي على وجوده، فهو يمثل بالضرورة، في إنشاء حياته، ماضياً طويلاً حافلاً بالجهود العقلية والخلقية وتلك هي الصفة الجوهرية للمعبد البشرية لأن التعاون يوجد على أشكال تتفاوت درجة وضوحها عند بعض الأنواع الحيوانية الأخرى، أما استمرار الروابط فمن

(١) - برون ليمي. فلسفة أوكت كومت، المصدر نفسه، ص ٣٤٣

خصائص المجموعات الانسانية وحدها. وقد خص كروم هذه الحقيقة في «ان الانسانية تتألف من الاموات اكثر مما تتألف من الاحياء»^(١) مع ذلك «فلا هذا النير الذي يبهظ عانس الاحياء ويحملهم ثقل التاريخ وما قس التاريخ، ولا هذا الصبغ الذي يحل الانسانية»^(٢) كانت جماعيا عظم يجر دان الانسان من حريته في العمل فليس من نتائج التصامن والاستمرار الانساني ان تؤمن بهوع من المصير المحتوم «اد بظل الافراد مسئولين» ومن الواجب الا سطر اليهم على اهم اجراء الة او حلايا جسم عصوي او افراد وطبع من الحيوان فالانسانيه ليست كائنات طبيعية سمو على الشعب المرجانية. ومقارنتها بهذا النوع من الكائنات يدل على قصور عن فهم المعنى الفلسفي لتعاون الاجتماع على عديسي الانسان وعلى جهن كبير بالحقائق البيولوجية التي تتصل بهوع الحبة التي تحياها هذه الكائنات»^(٣)

في مكان اخر نظرنه حدد بعض من صفات ما اطلق عليه منذ ذلك الحين اسم الكائن الاعظم الخلد وبالرغم من انه ينبغي له ان يورد هنا عرضا للديانة الوصعية، فأما نحن من وحتا ان نشير ههنا في بضع كلمات، الى اشكل الذي انتهت اليه هذه الفكرة العظيمة في عمل كروم وهو يقول:

«من الواجب اولا الا نفهم الانسانية على انها مجرد مجموعة الافراد

(١) - برول، ليمي، فلسفة اوكت كروم، نفسه ص ٢٤٦

(٢) - برول، ليمي، فلسفة اوكت كروم، نفسه ص ٢٤٦

(٣) - برول، ليمي، فلسفة اوكت كروم، نفسه ص ٣٤٦

أو اجتماعات الانسانية في الحاضر ولماضي والمستقبل؛ لأن الجميع يولسبون بالضرورة احتمالا للانسانية، لكنهم لا يصبحون جميعا حذما، ما فأفكثير منهم يظل عالمة على الانسانية ولدا، فأد جميع من لا يدعجرون او من لم يستطيعوا الاندماج بدرجة كافية وجميع من ظنوا عشا ثقيل النوع الشرى، لا يصح ان يكونوا جزءا من [الكائن الاعظم] فهناك عمية انتخاب تجري بين الناس فيدخل بعضهم مهانيا في نطاق الانسانية لكي لا يخرج منه ايدا. ويخرج الاحزون من هذا النطاق لكي لا يعودا اليه ايدا ويجري هذا الان الاشخاب بين انواع الحياة التي يقصدها كل منهم. ومن عاش بالمعنى، حيوي الصروف لهذه الكلمة، او بمعنى اخر من وقف ملكاته العليا على حمة الوظائف العنصرية، يدخل في عداد من اطلق عليهم كومت في عبارة قاسية اسم [متعجب الاقدار]، وهؤلاء لا يدخلون في الانسانية الا بصفة عابرة والموت بالسنة لهم كما هو الحال بالسنة الى اجهزتهم التشريعية والعنصرية نهاية لدور عودة ما اولئك الذين استطاعوا [اصلاء عز الزهم] والخصاص وظائفهم العنصرية للوظائف العليا، او سعوا بالاحمال وراء تحقيق هدف الانسانية الاسمى، وهو تفوق الديء على المبول العاطفة والعبرية على المبول الانانية مولد هؤلاء سيحللون في الانسانية الى الابد لانهم عاشوا لاجلها ومن اجلها»^(١)

لقد استعد كومت مؤلمه [دروس في الفلسفة الوضعية] الفرد تماما من الدراسة السوسيولوجية، معتبرا انه يستحيل فصل الفرد عن

(١) - برون لبي. فلسفة اوكت كومت، المصدر نفسه ص ٣٤٨

لاسرة الا كأفترض ذهبي معمل ومساب للواقع المحمعي. الاسرة هي الوحدة الاجتماعية الاساسية للمرد وعلى هذا الاساس، رأى انه يجب الاطلاق من الكل وصولاً الى الاجزاء، وليس العكس، اي يجب لاطلاق من الاسرة الى الفرد وليس العكس لانه كان مطلق صلاً من رؤية بيولوجية ترفض اعتبار الخلية العصر الاساسي في تكوين انكاش حي ونستبدلها بالجسم كوحدة بيولوجية اساسية غير قابلة للانقسام وتفكك الى مجموعة من الخلايا المتجورة، وستفهم جيداً تأكيدات كومت المستمرة والمبالغ فيها ان الامور الواقعة هي موضوعات لملاحظة مولىاً وجهه شطر العلم العيراني والقوانين الضرورية التي تحكم لوضع بأسر.

بعد هذا الرؤية التي قدم كومت ذهت بعيدا الفلسفة التي كانت راحره بفصاها لعمق الإنساني والوجود والعبث والمعنى وبأمل لهوا حس الإنسانية العميقة نخلت سريراً عن البحث في العمق، وأول حجمها مع صعود نجم الفلسفة الوضعية الكلاسيكية Philosophy Positivism التي تعترض وفق أسسها الكونية، ان المعرفة ايقينية هي معرفة الطواهر التي تقوم على الوقائع التجريبية ولاسي تلك التي يتيحها العلم، تنطوي على انكار وجود معرفة هائية تتجاوز لتجربة.

ان المجتمع عند كومت يسود بوصفه كية وضعية والمجتمع ينبثق بوصفه المحال الوحيد الذي يعيش فيه الانسان حياته الداريجية، وبصح فيه في الوقت ذاته الموضوع الوحيد لسطرية لاجتماعية والواقع ان للمرد لا يكاد يقوم بدور في علم الاحياء عند كومت، بل المجتمع

سوعه كلياً، أما الدولة فهي ليس إلا ساح حنفي لقوانين الحمية
لتي تحكم العملية الاجتماعية..

من الواجب عدم الخط بين محرر علم الاجتماع من الفلسفة
وبين انكار الفلسفة وخراجها الى حير الواقع كما حدث مع الطريقة
الاجتماعية الماركسية وللانجاء المعدي لفلسفة في علم الاجتماع عند
كرمت دلاله بالغه، فالخاميه الكنطية و حتى انهارة بتجريبية التي
عشقها في فلسفة ديميد هيوم [وهم فلاسفة معادين لوطيفة الفلسفة
وماهيتها الانسانية] جعلته يقع في شرك قسيمي يفترض ان الانسان
موجود تجريبي ويجب تشريحه في نفس مصع عالم الاحياء او درسته
بوصفه ظاهرة فيزيائية الذي من المجتمع عند كومت اصبحت موضوعا
مستقلا ليدان مستقل من مبادئ لبحث ولم تعد العلاقات الاجتماعية
ولقوانين لتي تحكمها من ماهية الفرد، ولم يعد تحليل وفقا لمعير مثل
لعقل، الحرية، الحق، واصبح علم الاجتماع موحها نحوه ووصف
لوفائع العاقلة الملاحظة فقط وفي دفاعه عن نظريته كان دائم التأكيد
على ان هنالك تصادم كبير بين النظرية الوصعية والنظرية الفلسفية على
لحوا التالي ان علم الاجتماع الوصعي يبحث الوفائع بدلا من الاوهام
لمتعالية، وسلمعرفة لافعة بدلا من اتأمل العقيم، واليقين بدلا من
لشك والردد وبالسظيم بدلا من السلب واهدم في كل الاحوال
يسمي على علم الاجتماع الجديد ان يرتبط بحقائق النظام الاجتماعي
لقائم وعلى لرغم من انه لم يرفض الحاجة الى الاصلاح ولتحسين
فأنه يستعد ايه حركة ترمي الى هدف النظام او فيه ونتيجة لذلك فأن

لاتجاه الفكري لعدم الاحصاع الوضعي يسفي ان يكون دفاعياً وتبريرياً. لو فع ان لفظ الاستسلام لفظ رئيسي في كتابات كومت ومستعمل مباشرة من قبول قوانين اجتماعية ثابتة لا تتغير، معتبراً ان الاستسلام حقيقي اي السروع الى تحمل الشرور الضرورية نشأت ودون ي امل في تعويضها لا يمكن ان يتبع الا «عن شعور عميق بالموافاة الثابتة التي تحكم الظاهر الطبيعية المتنوعة، وان الصعوبات الاجتماعية الرئيسية اليوم سميت في اساسها سياسة بل احلاقة ويقتضي حل هذه الصعوبات تعديرا في الاراء والاحلاق لا في النظم»^(١) ولو تأملنا قوانين [الدراسة السكونة للمجتمع] عند كومت فسنظهر وهي ترتكر على قصتين الاولى: ان الناس يحتاجون الى ان يعملوا من اجل سعادتهم ولثانية ان كل الافعال الاجتماعية تظهر ان اهم الدوافع المنحكمة بهم هي الدوافع الانانية.^(٢)

انتقادات نظرية او كست كومت

ان الاصرار على جعل كومت مؤسساً لعدم الاجتماع لا يمكن الا ان يثير الريبة ورغم انتسابهم ان كومت، لا يرفض [علماء الاجتماع المعاصرون] ان يعتبروا انفسهم بحاصة اولاد [فلسفة الانوار] ولتقليد العقادي^(٣) ربما هذا ول لا ردواجية الي انقلب كاهل جميع من اتبعوه، لقد جعل كومت «رث علم الاجتماع يؤسس على نقص

(١) - المصدر نفسه، ص ٣٣٢.

(٢) - المصدر نفسه، ص ٣٣٥.

(٣) - ر بودون وف بوريكو المعجم العقادي لعدم الاجتماع مصدر سابق، ص ٤٦٠

عصر السوبر والسكر لكل امكانياته ومحركاته الى اليوم، وهذا ما تكرر فعلياً مع اسئلته ما بعد الحداثة التي تقدم عرصها، وربما اننا نشهد ذلك لاستحود السوي الذي عشنا كومت تجربته لم يكن حاصداً به انما طهر مع نيشه وحتى فوكو اللذين اما بوجود «سبوتة محددة» وشبكة للمسيرة لاسانيه التي بناها ونمك كومت، غير انه لم ينمك ابداً عن اعتبار نفسه مصلحاً اجتماعياً. وليس مضرراً واسعاً في قدرانه عن لتفسير والتحليل. وهذه المشكلة محديداً التي ادت الى تمكك الفلسفة الكومنتية بسرعة سرعة مذهلة «وظهر بسرعة الدمج بين المعرفة والشعور، الذي أقدم عليه كومت ديانة لاسانية، انه من صنع الخيال» وذهب كل شيء ادراج الريح، لقد علم كومت علماء الاجتماع، ان علمهم يجب ان يكون عمياً ولكنه لم يحرص الى جعلهم يقاسمون لا مفهومه للعلم ولا مفهومه للعلم الاجتماع»^(١)..

ان المشكلة الكم ، في نظري تكمن بعداً عن كل هذا في تقديم كومت المجتمع للناس على انه كل نظم قائم في بذاته وهذا يعود بنا مبدأ اليومين الذي حطم كنط به الفلسفة [الشي في ذاته] لقد عد المجتمع بوصفه شيئاً في ذاته وحياته وبقائه ان حد كبير، لا يديان بشيء الى مقاصد افاعين او استراتيجياتهم والى انهم الذي يكونه الفاعلون عن مقاصدهم، وعن استراتيجياتهم.

ربما كان هيفز في ظواهريات الروح اول من قد مراعى الوضعية بوصفها فكرة فلسفية كانت متشرة لدى بعض معاصريه «نفي عام

(١) - المصدر نفسه، ص ٤٦٢

لا تمثل فيه الوقائع على الإطلاق ما يمكن وما ينبغي ان يكونه الواقع، يكون معنى الوضعية، هو التخلي عن الامكانيات الحقيقية للشخص من اجل عالم صريف، فهجوم الوضعية على التصورات الكلية، على اساس انه لا يمكن ان ترد الى وقائع ملاحظة^(١) انه يستبعد من مجال المعرفة كل ما لا يمكن ان يكون واقعة بعد من ثم انه يعد الوضعية من دأجها تفصيلاً هائياً

لكن الذي كان غريباً جداً هو لقد الذي وجهه يقولون تماشيف^(٢) الى كومت والموسيو لو حيا الوضعية التي قدمها، لربما هو الوحيد الذي يوه الى علاقة [مثيرة للشك] بين كومت بأستاده سان سيمون، وخاصة تأكيد على ان اعمال كومت لم تظهر هائياً قبل ١٨٣٠ اي بعد ان وفقة المية سان سيمون واصح غير قادر على الدفاع عن اشياءه ونظريته ومقدراته لمعرفة والفلسفية ايضاً، ومن ثم ان هذه الاحالة الى سان سيمون، كانت وستبقى مهمة جداً لمن يريد ان يعول عن المعطيات الوضعية، مع هذا "يعني التعليل من دور كومت في نمو النظرية الاجتماعية وتطورها امراً مأبوقاً في الوقت الحاضر، فمن المؤكد ان اسهاماته لاصولية محدودة وفليلة، وحيث يمكن تتبع غلب افكاره لدى الكثير من السلف الذين سبقوه"^(٣) ومن ثم قد قامت لكثير من الادلة والبراهين على خطأ كثير من فصايا كومت وتخمياته [كان متفريقاً مفلساً] عندما اعتقد انه

(١) هيرل فريدريش فيومبولوجيا العقل، مصدر سابق، ص ٥٧٠

(٢) تماشيف يقولون نظرية علم الاجتماع ميمها وتطورها، ب محمد عودة (دار المعارف - القاهرة)، ط ١٩٨٢، ص ٥٠

(٣) تماشيف يقولون نظرية علم الاجتماع ميمها وتطورها، مصدر سابق، ص ٦٠

قصي على امكان قيام ميناير بقيا كاب [مفكراً ديبياً معصباً]. ان «نظريته السوسيولوجيه فقد كانت تمررة غير واضحة»^(١) بعد ذلك ذهب بعض حر من الباحثين لي ان الخلاصة والنتيجة المهمة هي ان الفلسفة لوضعية تذهب الى تأكيد النظام لقائم ضد اولئك الذين اكدوا الحاجة لي فيه هذه الحقيقة الاساسية في موقفنا هذا من الفلسفة الكومنتية لتي ترفض كلياً التعبير والتي سادت وانتشرت بين كل العاملين في مؤسسات اسحت السوسيو - انثروبولوجي في المجتمع العربي. الامر لدي حول علم لاجتماع العربي الى علم اجتماع حائب، وغير قادر كلياً على ممارسة دوره اتقدمي والعلمي والموضوعي في توحيه الحياة اليومية للمجتمع والانسان العربي.

احطاً كومت مرة اخرى عندما اعتقد ان لقوانين الوضعية [القوانين النهائية للحياة] هي التي تحكم طبيعة الانسان وسلوكه لان العكس هو الصحيح، طسعة الانسان به علاقته مع الحياة الاجتماعية لتي بعشها لمردي هي التي تكون القوانين الاساسية للحياة، من كان انتقاد كارل بوبر K POPPER لمكة ان القوانين الوضعية هي التي تفسر وضع لاساك والوجود والواقع الاجتماعي. يكن بارموز T Parsons (١٩٠٢ - ١٩٧٩) في كتابه [بناء العمل الاجتماعي] انتقد الاسس لعميقة للفلسفة الوضعية الحديثه، من غير تقديم دليل مكتفياً بالاشارة لي ان الوضعية ترتكب خطأ فادحاً عندما تعتقد بان العلم الموضوعي هو حصية العلاقة بين معتقدات الماعل الاجتماعي والحقيقة الخارجية

(١) - المصدر نفسه، ص ٦٢

لمحددة، وهذا يعني «أن العلم الوضعي هو ذلك النظام الذي تفصل الحدث الشرعي عن التراعات والاهواء الشخصية للمرد الذي يقوم به»^(١) وعلى الرغم من أن النقد الذي وجهه هوسرل E. Husserl لم يؤدي به إلى الاهتداء إلى حل المشكلة التي وضعها لأنه كان صاحب لمصل في وضع مشكلة أثرية التي لا تد لكل فلسفة معاصرة أن تتولى إجابته عليها وهي. أن «النظرية الوضعية فقدت العلم دلالة الإنسانية، لأنها استبعدت قصة الوجود الإنساني معناه قيمته وأصبح الأسس عتاة عن الطبيعة أما في مجال العلوم الإنسانية فقد امتحان فيها الإنسان إلى مجرد طبيعة»^(٢) بالتالي انحسار التركيز في تساؤلات المصير في العقلية الفلسفية المعاصرة وتوابعه الشك في ماهية المرد وقدراته وظهور المجتمع الرأسمالي المتوحش الذي أنتج الإنسان ذو لعد الواحد^(٣). الذي جعلنا نعش اليوم على حد تعبير هوسرل، عالم أصبح البحث فيه عن العاية والمعنى الإنسانيين عديم الجدوى بعد أن كان فيما مضى بحثاً لا يرقى إليه الشك.

«تفاننا يؤكد أنه لم يتم إنجاز شيء دون اهتمام خاص من جانب المعاصر، أن المرد الأساسي مهم في فلسفتنا، بوصفه الكائن الوحيد الذي يستطيع إعادة بناء ذاته على الدوام»^(٤)

هربرث هيرش

(١) - ميشيل، ديكنز معجم عدم الإحتمال، ترجمه أحمد محمد الحس، (دار الطبيعة - بيروت)، ط ١، ١٩٨١ ص ١٦٢.

(٢) - هوسرل، دعوى أزمة العلوم الأوروبية: الفيزيولوجيا الرانسيدانية، مصدر سابق، ص ١٣٣.

(٣) - هاركور، هيربرث، الإنسان ذو العد الواحد، ترجمة جورج طراشني، (دار الآداب - بيروت)، ط ١، ١٩٦٩.

فريدريك هيجل والفرد ومحاولة تحطيم الواقع التحريبي.

لقد تم تريب الأولويات الفلسفية والسياسية في بحثنا هذا انطلاقاً من الشكل الأخير أو الموقف النهائي من الفرد، وعلى هذا الأساس ان مشكلتنا الكبرى مع اوغست كومت تكمن بعيداً عن كل هذا، تقديمه المجتمع على الفرد؛ واعساره المجتمع [كل] نظام قائم بذاته، المجتمع [شيئاً في ذاته]. فممكنه وحياته وبقاءه، لا يديان بشيء الى مقاصد الفاعلين او استراتيجياتهم ولي الفهم الذي يكونه لفاعلوهم عن مقاصدهم، وعن استراتيجياتهم

لعد امسعد كومت «الفرد تمام من فلسفته والناس من دراسته السوسيولوجية، معتبراً انه يتحليل فصل الفرد عن الاسرة الا كأفراض وهمية مفعل ومضاف للواقع المجتمعي، والاسرة هي الوحدة الاجتماعية الاساسية للفرد» وعلى هذا الأساس، رأى انه «يجب الانطلاق من الكل ومنه رلا الى الاجزاء، وان لا يمكن ان يكون الانطلاق من الاسرة الى الفرد وليس العكس»^(١)

ان قراءتنا لنتائج الهيكلية سواء كان [فينومينولوجيا الروح] او [مخاضاته في التاريخ الفلسفي للعالم] من شأنه ان يقدم لبحثنا الكثير، كثر مما نتحيل نحن انفسنا، فهيجل هو وحده الذي حطم اصنام كانط، وحسب الاله الذي جاء به كان تجريدياً وعقلياً الى حد كبير بل

(١) فاشيف يقول: نظرية علم الاحياء طبيعي، وتطورها، مصدر سابق، ص ٥٥

(٢) - حبل فؤاد، المجتمع، الطم، التي في موضوع علم الاحياء واسكالكه (الفارابي

- بيروت)، ط / ٢٠٠٨، ص ٣٨

مسجماً الى حد ما مع تطور العقل الانساني، فالفه هو العقل المطلق،
لمكر اللامساقي، اضافة ان ذلك فان هيجل كان قد قدم في محاضراته
في التاريخ الفلسفي لعالم منظومة فلسفية لتعبير تكشف عن حجم
خطائنا السطرية من جهة وحاجتنا الى دراسة هيجل بعمق وتندرو معان
من جهة اخرى وسقف عدد هذه المحاضرات طويلاً في الجزء اللاحق
من هذا الكتاب.

قدم هيجل بعداً حاسماً للفلسفة الوضعية التي تقف معياراً رئيسياً لكل
فرصيات هذا البحث، بوصفها "انعكاس زائف شائه للواقع التاريخي
لراهن" والوضعية تثبت واقع الاتصال بين الشطآن التي الحر للمرد
من ناحية والواقع الموضوعي، بأشياءه الخارجية المينة المعطاة، ممثلة
في قوانين اخلاقية تفرضها سلطة دية مطلقة.. اسها امتداد واستقاط
لأنماط وجود سائدة" "من جانب اخر به المصدر الاساس للفلسفة
لما ركسة، لسانكسك الذي تقف ليوم على قدمه، ان هيجل هو
من دون الفلسفة، لآخرين قدم فلسفة مستقلة وفسر حركة التاريخ
سناداً الى حركة المرد، جاعلاً من المرد ماهية التاريخ، ومن العقل
ماهية [المرد] كي ان لعقل الخالص [ماهية المطلق].

وسمحاول اخبار ذلك بسرعة لكي يتسنى لنا انتاح وصياغة الفكرة
لاخيرة حول موقف هيجل من المرد والعقل والتعبير. لقد كتب
فريدريك هيجل يقول: في في الجزء الثاني من [محاضراته في التاريخ
الفلسفي لعالم] الذي عنوانه ب[العالم الشرقي]: «ان المكرة الوحيدة

(١) - هيجل فريدريك، فيولوجيا الروح مصدر سابق

التي تحلبها الفلسفة معها وهي تأمل الدريغ، هي الفكرة البسيطة عن العقل، التي تقول "إن العنصر يسيطر على العالم، وإن تأريخ العالم، بالتالي، يتمثل فاما بوصفه مساراً عقلياً هذا الخمس هو مجرد عرض في مسار التاريخ بما هو تاريخ، ليس عرضاً في مجال الفلسفة فهي الفلسفة سم البرهنة بواسطة المعرفة النظرية على أن العقل جوهر مثالي هو قوة لا متناهية سواء بسواء" (١)

لكن هل كان هيجل ينظر إلى الفرد على أنه محرك التاريخ العالمي، منعرض أولاً هذا النص وهو جدير بالقراءة والتأمل على حد سواء، ورغم أنه نص طويل نسبياً لكنه سيعدم إحداثات كثيرة وكبيرة وغير متوقعة لمن لم يقرأ هيجل جيداً وخاصة [محاضراته في التاريخ الفلسفي للعالم] "تاريخ العالم يتجه من الشرق إلى الغرب، لأن وراء هي نهاية التاريخ على نحو مطلق كما أن آسيا بدأتها، وبالعزم من أن الأرض تشكل كرة فأب ما أحده التاريخ لا يشكل دائرة حولها - لكن على العكس شرق محدد هو آسيا ههنا تشرق الشمس الطبيعية الخارجية، وفي الغرب تعرب، فالشرق لم يعرف ولا يزال حتى اليوم سوى أن شخصاً واحداً هو البحر، أما العالم اليوناني، والروماني فقد عرف أن البعض احرار، على حين أن العالم الجرمانى، عرف أن الكل احرار. ومن ثم فإن الشكل السياسي الأول الذي يلاحظه في التاريخ هو نظام الحكم الاستبدادي "الشرقي"، والثاني هو نظام الحكم الديمقراطي

(١) - هيجل وديريك عاشر من فلسفة، العالم الشرقي، ج ٢، بامام عدد الفح، (در

الصفحة انقاعة)، ١٩٨٦، ص ٧٨

الارستقراطي اليوناني، والثالث هو نظم الحكم الملكي»^(١) الحرمان
و حين يحاول توصيح محريات الامور يقول، -

ولكي نفهم هذا التقسيم ينبغي علينا ان نلاحظ انه لما كانت لدولة هي
حياته الروحية لكلية التي يربط معها الافراد بمولدهم بعلاقة وثيقة،
واعتادونها وسمثل وجودهم وواقعهم الحقيقي فيها فان السؤا
لاول هو ما اذا كانت حياتهم المعلية هي عادات بغير فكر تربطهم بهذه
لوحدة، ام ان هؤلاء الافراد الذين تتألف منهم الدولة هم شخصيات
مفكرة لها وجود ذاتي مستقل من وجهة النظر هذه، لا بد ان يميز
بين هذه الحرية الجوهرية الموضوعية وبين حرية الذاتية، والاولى هي
لعقل المحرد، غير المنظور لذي يوجد ضمناً في الارادة، والذي يستقل
لى تطوير نفسه في الدولة، لكن العقل في هذه المرحلة لا يزال يعتمر الى
لصيره، والارادة، والشخصية اعني ان الحرية الذاتية، التي لا تتحقق
بانفعل الا في الفرد، والتي تمثل تفكير الفرد في ضميره الخاص وحشا
نكون هناك حرية جوهرية محسوسة، فان لاوامر والهوايين يطر اليها
على انها شيء ثابت محدد ومحدد، فخصص له الذات في عبودية مطلقة،
ولا يتعين ان تتفق هذه الهوايين مع رغبات الفرد ولكن حين تظهر
حرية اندائية ويهبط الاساس من تأمل الواقع الخارجي الى تأمل روحه
خاص، حتى يظهر الباطن الخاص الذي يوحى به التفكير متصماً
سلب الواقع. ان الارتداد عن العام المعني يشكل بذاته تضاداً احد

(١) هيس فريدريك محاضرات فلسفة العقل في السريخ، ج ١، ص ١٨٨ ص ١٨٩،
(دار الثقافة - القاهرة) ١٩٨٦، ص ١٨٩.

طرفيه هو الوجود المطلق - أو الله - والطرف الثاني هو الداب الشرية بوصفها فرداً ولكن هذين الجانبين لا يكونان متميزان بعد في ذلك نوعي المباشر غير الانعكاسي الذي يتسم به الشرق - صحيح ان العالم يكون متميزاً عن الفرد، لكن التضاد لم يحقق بعد انقسام بين العقل [المطلق والذاتي]..

ان امر حبه الاولى التي يجب ان بدا منها هي الشرق. وتشكل الحياة السياسية في الشرق حرية عقلية مستحقة تعمل على تطوير نفسها دون ان تصل الى مرتبة الحرية الذاتية، فتلك هي طموحة التاريخ فلاشكال جوهرية مؤلف الصروح الرائعة للامبراطوريات الشرقية التي نجد فيها جميع السطيات والامور العقيدية، ولكن بطريقة يظل الافراد فيها مجرد احداث عارضة محسب، اذ يدور هؤلاء الافراد حول محور واحد هو الحاكم، الذي يربع على الدولة بوصفه ان للجماعة، لا بوصفه مستنداً للمعنى الذي يحده في الدستور الامبراطوري، الم وما، اذ عليه ان يمرض ما هو جوهرى وما هو اخلاقي سامعة، كما يدعم تلك الامور جوهرية قائمة في المجتمع بالفعل

ان عظمة اتصور الشرقي تكمن في الفرد الواحد بوصفه ذلك لوجود جوهرى الذي يسمي اليه كل شيء، بحيث لا يمكن ان يكون لاي فرد اخر وجود منمصل، ويرى نفسه معكس في مرة حربه الذاتية والى هذا الوجود المسيطر الذي تندمج فيه اساساً الحرية لذاتية، يسب كل ما في لطيفة والخيال من ثراء فالحرية الذاتية تبحث عن سموها لا في ذاتها وانما في ذلك الموضوع المطلق من هذا الحد

لنقتل أهمحية تدافع من الأرض لمرنعة وتقض على البلاد التي تجدها وتحرقها أو تستوطنها، وتتحنن فيها عن حياتها أهمجيه، لكنها في خالتيه يصعب بعبر جدوى في الجوهرية المركزي ونظراً إلى أن هذه المرحلة من الجوهرية م تستوعب في حروفها نقبضها وتحاوره، فأما نسسم مباشرة إلى عنصرين فهي أحدهما بعد الاستمرار والدوام - عني امراطوريات نسمي، أن جاز التعبير، إلى المكان المحص [كشيء متميز عن الزمان] وتاريخياً لا تاريخياً [أو تاريخ ما لا تاريخ له] كما الحال مثلاً في الصين، أي لدولة التي تأسست على علاقة الأسره أو الحكومة لا دولة لتي تحفظ التنظيم الاجتماعي برعاتها الحكيمه المنصورة وأوان لصح والتقدير.. فهذا التاريخ أيضاً «اعني تاريخ الصراعات السالمة الذكر» هو في الحجاب الأكبر منه غير تاريخي لأنه ليس إلا تكرار نفس الخراب المهيب. والعنصر الحديد الذي يتخذ شكل الشجاعة والسالة ولشهامه، ويحس محل الآيه الاستدادية السامه، يسلك بدوره طريق لدمر والانهيار نفسه ومن ثم فإن هذا الانهيار ليس انهياراً حقيقياً، ولا يحدث أي تقدم خلال كل ذلك التعبير لدمم انتصب وعند هذه النقطة ينتقل التاريخ إلى أسس ابوسطى وإذا ما وصلنا عملية مقارنة مراحل التاريخ بأعمر الأساس الفرد لكن علينا أن نعلم أن هذه المرحلة هي مرحلة النصا في التاريخ، فلا نجدتها تعبر عن لدوء والارتكان لمعبر للصقل وإنما هي حافيه بالعراك والشجار. وبعد ذلك يمكننا أن شبه العالم اليوناني بمرحلة المراهقة، ذلك لأننا نجد فرديات تتشكل، وهذا هو المدأ الرئيسي الثاني في التاريخ الشرقي، فهي تكون الاحلاق

مبدأ، كما كانت في أسيا، ولكنها احلاق تعبر عن المرد وتدل بالناس على رادة الافراد الحرة.

والمرحلة الناشئة هي مملكة الكليلة المجردة التي تتمتع فيها الغاية لاجتماعية في داخلها جميع العايات لمردية انها الدولة ابرومانية، وهي جهد الشاق لسي يبدله التاريخ في حوله. ذلك ان الرحولة الحققة لا تسك وفقاً لزوة المحاكم استند، ولا تسير مروة رقيقة حصة بل هي تعمل من اجل غاية عامة. عدية يفس فيها افراد، بحيث لا يحسن هدفه الخاص الا في ذلك هدف العام محسب وهاتدا الدولة في ان يكون لها وجود مجرد، وفي تطوير نفسها من اجل هدف مجرد ومحدد، وهو هدف يشاركك افرادها في تحقيقه بالفعل، ويصحى بالافراد الاحرار على مدح لمطالب انقدسية (١). فالدولة ابرومانية ليست ترديداً لدولة لافراد التي كانت عليها دولة المديية في انيا، بقا الفصل، اهتمام التاريخ عن الافراد، لكنهم ظفروا لانفسهم بكنة صوية بحودة، والكل ليخصع لافراد لامرته بحيث يكون عليهم ان يدعوا فيه مصاحهم الشخصية الخاصة لكن في مقابل ذلك يعرف بالتجريد لسي يحسده الافراد بعهم، اي بشخصيتهم فهم بوصفهم افرادا يصبحون شخصيات لها حقوق مؤكدة. وينقص المعنى الذي يمكن ان يقال فيه ان الافراد يدعجون في فكرة الشخص المجردة، بتعبير على الفرديات الوطنية[من امثال المقاطعات الرومانية] ان تمر كذلك بهذا المصير^١

(١) - معن فريدريك بحضرات في فلسفة التاريخ، العمل في تاريخ، ح ١، ب ادم عبد المتاح، (دار الثقافة - القاهرة)، ١٩٨٦، ص ١٩٥

وهنا علينا ان نذكر مقدمة بحثنا كان كل الافراد كل هؤلاء بضحيهم، وتقدم سعادتهم فرئياً لامرأطوريه انصدقة والانفاق التي تنتمي ليها- اعني افكرة المعاملة بان الافراد في عمومهم يندرجون تحت فئة لوسائل لتي تحقق هدفاً اخر غيرها، فان هناك مع ذلك جانباً اخر بالمردية الاسايه بتردد في الطرأيه في هذا لصوء الخافت، حتى بالسببة الى ما هو اعلى منه، مما دام هذا الجانب بعيداً كل ابعد عن ان يكون عنصراً ثانوياً، وانما هو يوجد في هؤلاء الافراد كمعصر ذاتي اندي هذه لصح يحسم نهائياً موقفه راء هيجل ومدى مركزية مفهومه او مقوله للمرد في فلسفته، انه يتحدث عن دور للمرد في التاريخ او في فلسفة لتاريخ لكنه يقدم دراسة اشروبولوجيه قصيرة حوله وعلاقته بالدولة ويطور المجتمعات وتقدمها التي بعدها هيجل مرهونة بتطور الافراد بالدرجة الاساس والاهم انه لم يتعطى مع موضوعه الافراد بوصفها تجريدات خارج التاريخ و خارج العالم، المرد (عند هيجل) داخل- لعالم، عسي، حقيقي من دم ولحم ولم تتعدى ابداً في تشوله مؤكداً شكل لا يصل التاويل والحدس على اهمية الفاعل: «ما يؤكد انه لم يتم انجاز شيء دون اهتمام خاص من جانب الفاعل [...] ان الفرد الانساني بوصفه الكائن الوحيد الذي يستطيع اعاده بناء ذاته على الدوام»^(١)، واذا كان لاهتمام يسمى انفعالاً من حيث ان المرد بأسره يكرس نفسه لهدف من بكل ما للارادة من قوة، ويكرس قواه ورغباته لهذا الهدف- بعض

(١) - لوفت. كارل. من هغل الى شتته دراسات حول تاريخ العاهات مشيل كلو،

(وزارة الثقافة - دمشق) ١٩٨٨، ص ٦٩.

نظر عن الاهتمام والمطالب الممكنة، والمفعلة الأخرى فأنا نستطيع أن نؤكد على نحو مطلق أنه لم يسجر شيئاً عضوياً في العالم بدون عاصمه وفعال^(١) ثمة جانبيين أساسيين عند هيجل هم العقل والافعالات بقول هيجل عنهما أن الأول هو السدى والثاني هو النجمة في السبح لهنل الذي يعزل منه التاريخ العالمي معنى ذلك أن أن أن الدومع خرتية والرعات والاهتمامات الشخصية، تشكلاان محركاً أساسياً لسلوك الفرد، كما يعتقد هيجل، ومع ما ينظر إليه نظرة احتقار على عتار أنه اجابب الشيء من الشخصية الانسانية لكنه جاساً أساسياً في وجود الفرد أدن فالعردى في العين لآخر الذي لا نقل القسمة والمشر الذي يوحد به المفهوم وجوداً عيباً «أن انفرادى والمعلل هما الشيء ذاته»^(٢)

وهو يؤكد على مسألة هي غاية في الأهمية في قراءنا هذه حول الفعل برى، من حلالها أن أي فعل بشري مهما كان خرتياً وصعباً، فهو فردى، بأستمرار حين يتحصن الى نتائج كلية أو عامة، قد لا تكون في ذهن لفعل الاصلى، والعكس فإن لمبدأ انعام بنحو ل الى شيء خرتي حين يتحقق وبلحظ جيداً شكلاً للانتقال وان كان يبدو لا واعياً من عوالم لفلسفة والتحرير الى عوالم الشر المحض متمثلاً في الدولة ومجتمع، لقد تحققت أفكاره الأساسية في الشكل التاريخي المحدد الذي تحدته

(١) هيجل فريدريك محاضرات في فلسفة التاريخ، العقل في التاريخ، ج ١، مصدر سابق، ص ٩٣

(٢) - ماكس هوبرر أساس الفلسفة الحديثة، نظرية الوجود عند هيجل، مصدر سابق، ص ٢٠٢

لدولة والمجتمع واصبح هذان الاخيران محور لاهتمام جديد. وعلى هذا النحو تحولت الفلسفة الى نظرية اجتماعية وقد لقيت ماركس الذي عد كومت بالمهارة مع هيجل صفرآدي أهمية محلية صيفة جداً على الرغم من الحرب التي شنها كومت ضد الميافيرقي والتي كانت مع رعات ماركس معه، بينما كان هيجل يصر «صد رعات ماركس» على ن فكره لعقل ليست مصادة للدين بالضرورة، ان العقل يقبل امكان ن يكون العالم من خلق الله، وان يكون نظامه امثاليًا، ولكن اندي عرى ماركس هي هذه ان [لكن] هذا لا يسعى ان يؤدي الى استعداد حق الانسان في تشكيل العالم وفقاً لحاجاته ومعرفته. لقد كان معنى لعالم بوضعه معقولا ينطوي اولا على امكان فهمه وتغييره بواسطة سلوٹ لاسان المعرفي. «فالانسان تطعى عليه الثروة المبريدة لبيته الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وينتهي به الامر ان يسب ان هو دانه، وينطوره لخر هو اهدف الهائي لكن هذه الاعمال، وبدلاً من ذلك يستسلم لطعامها. لقد كان الناس بصوب دائماً او المحافظة على حصاره قائمة، وكانوا بذلك يحافظون على احباطهم وحيية املهم فتاريخ الانسان ان هو تاريخ اغترابه عن مصمخته الحقيقية.»^(١)

كما ان العقل الانساني يس مقيد في الفلسفة الطيفلية «على نحو نهائي قاطع نظام مقدر مقدما، سواء اكان هذا النظام اجتماعيا ام غير ذلك. علموا ان الكثيرة التي يملكها الانسان تظهر كلها في التاريخ وبموفيه، وبستطيع الانسان استحداثها على نحو بسع رغباته على

(١) - ماركيز هيرت-العقل والثروة، صدر سابق، ص ٢٤٤.

افصل محو ممكن وسوقف الاشاع ذاته على مدى سيطرته على الطبيعة والمجتمع. . لذا فإن هيجل يرى تلك امواج التي مكنت الانسان من الاستيلاء على العالم الفت حلالها على قواه لروحانية وهذا نتيجة طبيعية للمعدلة الشرية «ان العصر الكلي القدرة وحضارته، وهو يعي عصر التوير، هو الذي ادى الى استعاء الانسان عن معرفة المطلق والحاجة اليه»^(٢)

كاتب ثورة هيجل تؤكد ان على الوعي لذي ان يثبت انه هو الواقع لصحيح، وعليه بالفعل ان جعل من لعالم تحقفا حرا له، مشير الى هذه المهمة على اساس ان الذات لها القدرة على انكار كل وضع معطى وعلى ان تجعل منه عملها الواعي الخاص «ليست هذه فعالية استمولوجية، كما ان من استحيل ان تتم في اطار عملية المعرفة وحدها ان هذه العملية لا يمكن فصلها عن الصراع التاريخي بين الانسان وعالمه، وهو صراع يكون هو ذاته حريه لا انحرافا من الطريق، بل، الحقيقة، ومن الحقيقة ذاته. ولابد للذات من ان تجعل العالم عمها الخاص، اذ اشاءت ان تتعرف على نفسها بوصفها الواقع الم حيد وبذلك تصحح عملية المعرفة هي ذاتها مسار التاريخ»^(٣) فالوعي بالذات لا يمكن ان يشأ لا حيسا «ينظر، المرء الى نفسه، كما لو كان ينظر اليها من الجانب، كما لو كان ينظر اليها بعين انسان اخر، ذات حري، الا حيسا يقيم نفسيهما بين

(١) - ماركيز، هيرت العقل والثورة، مصدر سابق، ص ٢٥٠

(٢) - بوب كار، من هيجل الى يشه، دراسات حول تاريخ العالم، مصدر سابق، ص ٨٩

(٣) - هيجل فريديث سومبولوجيا الروح، المصدر السابق نفسه، ص ٥٠٦

أفعاله المرددة وأفعال أسان آخر، أي داخل إطار النشاط الحيوي الذي يمارس على نحو جمعي»^(١)

وعلى هذا الأساس أن حركة الوعي بالذات تبدأ بوصفها رغبة "والرغبة" في الظاهريات ليست فعلاً سايكولوجياً بل هي الموقف الأصلي للذات من العالم، أو معط وجود الذات، «فالوعي بالذات لا يستيقن نفسه إلا بواسطة محو ذلك الآخر الذي يمثل أمامه بوصفه حياة مستقلة استقلالاً ذاتياً»^(٢)

أن هيجل يحاول أن يبين أن لسان لا يستطيع معرفة الحقيقية إلا إذا خرج عن نطاق عالمه المألوف وإذا كان الإنسان يجد نفسه ليس حراً، وأنه معضل عن حقيقته، يحيا حياة متحطمة غير حقيقية فالحرية شيء ينبغي له أن يكسبه بالتغلب على عبوديه وهو يكسبه بالفعل حين يعرف معنى الوقت إمكاناته الحقيقية أن الحرية تعترض مقدما شروطا تجعل حرية المكافء، وعني بها السيطرة الأربعة المرافقة على الله لم وأن تتبعه بتحقيق صدقه في التاريخ المعروف للشريعة فأفهوم الإنسان أو فكرته هو تاريخه. كما ندرسه الفلسفة.

بقي أن نتطرق سريعاً وبأيجاز لمجموعة الأفكار التي قدمها فريدريك هيجل في [محاضرات في التاريخ الفلسفي للعالم] والتي يمكن وأن حد كثير استشارها جيداً في موقف السعير لنطري والعملي لمسألة إزاء العالم.

(١) ماركيز هربرت أساس الفلسفة التاريخية، نظرية الوحدانية هيجل، مصدر سابق، ص ١٢

(٢) - المصدر نفسه، ص ١٢

اولاً ان الواقع المعطى لنا [المجتمع، الدولة] لا يمثل الحقيقة المهيمنة، انه واقع زائف، فالوقائع المعطاة التي تدور للذهن العادي مظهرًا ايجابيًا للحقيقة، وهي في واقع الامر سلب لهذه الحقيقة، حتى اننا لانستطيع الوصول الى الحقيقة الا بهدمها^(١) لان هالك سبية اساسية تتعلل في كل اشكال الوجود وحركتها بالتالي ان هيغل كان قد حطم المبدأ الاساس للمفلسفة التي كانت تركز عليه مد ديفيد هيوم D. Hume (١٧١١ - ١٧٧٦) مروراً بفلسفة كانت انتهاء بالوضع المنطقية التي بعد السلاطة المطلقة للواقع واد كانت الطريقة لهائة للسحق من شيء في نظرها هو ملاحظة المعطى المباشر. واد كانت هذه المفلسفة محض الفكر على ان يقع بالوقائع ويسخلى عن اي تجاوز لها، وعلى ان يحجب امام الامر الواقع، فان هيغل يعلمنا على ان الوقائع ليس لها في ذاتها سلطة، وكل ما هو معطى يجب ان يبرر امام العمل

ثانياً ان القوة الدافعة للعمل والتعبير تتحقق وفق هيغل عن طريق انقضاء على ذلك الامان الساطل الذي تقدمه اليها ذراكات المهم واجراءاته ان الواقع يحمل في باطنه قدراً من الامكانيات اكثر حصونة مما هو قائم بالفعل، بالتالي ان الرضا عن الحالة الراهنة للواقع وقبول علاقائه النائة المحددة تجعل الناس غير مكترئين بالامكانيات التي لم تتحقق بعد، والتي لا تكون [معطاة] بنفس

(١) - هغل فريدريك بحاراب في فلسفة التاريخ، العقل في التاريخ، المصدر نفسه،

ايقين والثبات الذي تعطى به موضوعات الحس، ان الري المشترك يخلط بين المطهر العارض للاشياء وبين ماهيتها، ويظل دائب على الاعتقاد بأن هناك هبة مباشرة بين الماهية والوجود^(١) من هنا فإن المعيار الاول للعقل كما تحدده هيجل هو فقدان الثقة في سلطة الامر الواقع وفقدان الثقة هذا هو بزعه الشك الحقيقية التي هي اضطراب الاول من كل فلسفة حقبة ان الدافع الاصلي بنفسه عد هيجل هو الاقتناع بأن الوقائع المعقدة التي تبدو للذهن العادي مظهرًا ايجابيًا للحقيقة هي في واقع الامر سبب للحقيقية، بحيث لا يمكن اقرار الحقيقة الا بهدمها.

ثالثاً لقد توصل هيجل الى ان حرية الانسان تفرض مقدما حقيقة العقل، اذ لا يمكن ان يكون الانسان حراً، وان يعني كل امكاناته الا اذ اصح عالمه كله واقعا تحت سيطرته المعرفة والارادة المعاقلة الشاملة..

رابعاً ان انتقال الانسان الى الاعتماد على عقله وبجاسته على خضاع الواقع المعطى لمعيد العمل هو تحول حاسم في تاريخ البشرية، فلقد احدث الانسان على عاتقه ان يظلم ويبيد ساء الواقع وفقاً لمطالبات تفكيره العقلي احر بدلاً من الاكتفاء بتشكيل افكاره وفقاً لنظام القسّم والقيم السائدة ولما كان الانسان موحوداً معكراً فإن عقله يبيح له ان يعرف على امكاناته الخاصة، وعلى

(١) - ماركور هيررب اساس الفلسفة التاريخية: نظرية الوجود عند هيجل، (دور

التوير - بيروت) ط/٣، ٢٠٠٧

امكانيات عالية، ومن ثم فهو ليس واقعاً تحت رحمة الوقائع المحيطة به. ومن ثم من اواجب تعبير الواقع [بوصفه غير معقول] الى واقع معقول متماشياً مع العقل ان الحرية ماهية العقل كما ان لثقل هو ماهية المادة. وهذا بعيد لنا الاهمية الكبيرة التي تطوي عنها عذره لشهره «كل ما هو عقلي هو واقعي وكل ما هو واقعي هو عقلي»^(١).

حامساً يجب دراسة التاريخ من خلال لفكر، لان التاريخ هو تاريخ الانسان، ولفكر جوهرى بالنسبة اليه، فهو الخاصية التي تميزه عن الحيوان، وكل ما هو انساني، لا يكون كذلك الا من حيث ماهية من فكر من هذا لفكرة الوحيدة التي تجلبها الفلسفة معها وهي تدرس التاريخ «هي ان العقل يسيطر على العالم وان تاريخ العالم، يمثل امامنا بوصفه مساراً عقلياً. ان العقل الذي يحكم التاريخ هو عقل واعى لذاته اعني هو العقل الشرعي، الذي يعي ويلدرك ما يفعل»^(٢).

سادساً ان افعال الدس والانفعالاتهم ومصالحهم الخاصة، بقدر ان هذه الحاجات والانفعالات هي انبعاث الوحيدة لسلوك، وهكذا نجد هبعل مخبراً، ان محرك اسارح هو انبعاث لرغبات الانانية فهي اكبر مانع السلوك اثرأ «ليس من شك ان حاجات الامراء

(١) هيل فريدريك محاضرات في فلسفة التاريخ، العقل في التاريخ، المصدر السابق، ص ٨.

(٢) - هيل فريدريك، المصدر نفسه، ص ٧٧.

ومصالحهم هي الدافعة الى كل سلوك تاريخي، وان تحقيق المرء هو الذي ينبغي ان يحدث في التاريخ»^(١).

أميل دوركهيم. الفرد وهم سوسيولوجي

في نظرية دوركهيم يعيش المرء مع المجتمع علاقة اختزالية والمسألة لاساسية في موضوع دوركهيم تكمن في ان موقفه يتحدد من خلال «سلالة الوضعية الفرنسية»^(٢) وقد خضع بشكل عميق لتأثير اوجست كومت على وجه الخصوص وعندما كتب [قواعد المنهج في علم الاجتماع] كان وصعياً ومسلسلاً الى حد بعيد منهج كومت فقد كتب ان لقاعدة الاولى التي وضعها ان «الظواهر الاجتماعية هي اشياء ويجب ان تعالج على انها اشياء في الواقع، ان الشيء هو كل ما هو معطى، كل ما هو سائح امامه او بالاحرى كل ما يفرض نفسه عند الملاحظة، ان معالجة الظواهر كأنها اشياء يعني ان تعالجها بصفاتها معلومات تكون ملاحظة اطلاقاً الام الاجتماعية»^(٣) «حتى الافكار المجردة عن الزمان والمكان لها علاقة وثيقة في كل فترة من فترات تاريخها بالسنة الاجتماعية المناسبة» قالرمان يعصبي مسرعاً (وهو رؤية دوركهيم) يحتفظ المكان تتوقف مدركات الذات الانسانية بوضع الخط الاخير للمصائر البشرية المصادرة بحسب البنية الاجتماعية دائماً، يكشف سريعاً ربما نهاية انصاف أننا مخلوقات متخيلات، أشباح ترقى في عالم

(١) هيرل فريدريك المصير منه، ص ٥٠.

(٢) روشيه عي معدمه في علم الاجتماع الامام ١ الفصل لاجتماعي، مصدر سابق.

ص ٥٥

(٣) - المصدر نفسه، ص ٤٢

لوههم والأكاديب، طالما هي تسح خارج الحقيقة الاجتماعية. ! محص
 أشباح تتفاقر في بقايا ذاكرة إله منتهرة.. أمه وراة فقدت قدرتها على
 لإيفاء بوعودها والإبقاء على مركزيتها ماورائية من يدري ربما يأتي
 يوم تطوى صفحاتنا، نكتشف أو حد بعدا ان حياتنا هذه وكل هذه
 لوحوه الشاحنة التي عهدت والخكاي والصحب ولعداب! كل هذا
 ليس سوى حكاية، فصل من تراخيديا اسانية او كوميديا إلهية أبدعها
 عقل مجتمع تعلى على نفسه وممكناته ومصوياته اشريية، ان [العرد]
 ليس سوى وهم، اشكالية او تجربة دائية به موجز لمشك والقلق
 لمنعثان من وظيفية دوركهام..

جدير بالذكر هنا ن هذه نظرة السوركهيمية اثار ردة فعل
 قاسية عد ريمون مردون R. Boudon حينما انتقد بشدة برعته
 لسوسيولوجية التي تركز على الكل Holisme والمجتمع وتعمل
 لاواديه صفهم احراء لان الفرد في نظريته هو نتاج السى الاجتماعية.
 لكساد ماتركنا جانباً الاثر الطوطمي وتقسيم العمل اللدن اعطاهم
 دوركايم اهمية غير مبرره، نجد انفسنا امام تحيل فريدالاهمية هو الذي
 يجعل من «الدينامية الداحية للمجتمعات مبدأ مبدعاً للتصميمات يرى
 في تلك الانظمة مجهودات لهمم العالم واشكال السيطرة على الكون
 من قبل جماعة تنقى حاضنة له هذه المحاولة للمتبع الهديانى السحري
 للعالم من قبل الجماعة، هذه المجمعة الرمزية للقوى الطبيعية السى
 على المجتمع ان يتمكنها بالغة لكي يتأكد من وجوده»^(١) هي مبدعة

(١) - دوهييو جان سوسيولوجيا النفس، مصدر سابق، ص ٨٧

لتصميمات السحرية والادعية - لكن هذا الوصف لا ينعما من
 لقول ان دوركايم ذهب بعيداً في اسطرته للجماعه المدايقه ومجتمع،
 حطم القيمة لكامة في مقولات الفرد، اعزل المختلف المكون
 Raison Constituante (نكسر الواو) على حد تعبير (لالاند)
 A Lalnde (١٨٦٧) وصعد من فعالية المصير بوصفه مقوله
 ميتافيزيقية وحط من جاذبية لفعل الانساني بوصفه مقولة اثروبوسية .
 تعادل الوهم لمحص في نظريته اسطلق وهماً اجتماعياً، لاسان والمصير
 لداني أو وهماً اجتماعية اخرى وليس غير لمجتمع Society هو الحقيقية
 لوحيدة الراسخة - هذا لهج الذي ظل واضحاً بل وعبيداً فيما بعد
 دوركايم وخاصة عبد قريه موس M Mauss الذي كتب يقول:
 ن بين الوقائع التي تجري داخل الجماعات توحد وقائع تعكس طبيعة
 جماعة من حيث كونها جماعة في ذاتها ولا تعكس فقط طبيعة افرادها.
 فهذه الوقائع موجودة على هذه الشاكلة، لان الجماعة موجودة على هذه
 لشاكلة أيضاً ومع هذا لشرط، وهذا الشرط فقط يظهر علم الاحتياج.
 فهي هذه الحالة تكون حياة المجتمع قائمة و متميزة عن حياة الافراد،
 وعلى الارحح تكون مختلفة عن حياة الامراد في حال كان كل واحد
 منهم يعيش بمفرده وفي عزلة عن الآخرين)^(١)

لكننا نفرق بعيداً عن هذا التأويل الدوركايمي انصارم حيث لا
 يمكن للمرد الانساني الا ان يعيش حراً كبيراً من حيثته في [الوهم]
 لذي هو محص صياغة انسانية فردية، يواغت سائكولوجية لا يمكن

(١) - ابراهيم عبدالله علم الاجتماع، ص ٥٨

نكارها كما لا يمكن المبالغة في اعتمادها في تفسير الابداع الانساني على مستوى الادب والهن كما حدث مع سيجموند فرويد S.Frued الذي قُتل في تفسير اثر المعطيات الفردية في السلوك الخاص وعدم، لكن الانسان مشدود الى الوهم بوصفه بوخر فعلته الزمرة أكثر من حقيقته، ربما يفسر لنا هذا يعلق الانسان وسحره بالموسيقى واللغة والتجريد والطقوس واللوحات وعوالم انتراجيديا التي يقرأ بعينييه وأحاسيسه واعمالاته، سبي لا يعيش الواقع الا يصنع افتراضيه تفضل هروبه ابدانهم منه، من مواجهته ورغبة انتصادم لديه، أغلب الظن انه لا يمكن للإنسان ان يكون نفسه الا اذا تمكن من ان يشكل عوالمه الخاصة وفق رؤاه وتصوراته ولعبته وأحاسيسه يأتي ان اشكايه العمق تكمن هنا في اللحظة التي يكون كل ما مضطراً حلالها ان ينتج عالم بقبض، ومجتمع متحيز، خاص به، يسكن اليه يأمن به ويبارس فيه طقوس لعبة والاحتفاء هذا لا يعني ان الانسان مخلوقاً دائماً على الاطلاق بمقدار ما يعني ان المجتمع مخلوقاً انسانياً تمت اسطرته في مناقشات موسيولوجية كلاسيكية تشكل هذه القراءة محارلة اولية من اجل لافلات من قصتها الحديدية..

اهروب من الصل الى النية في نظريات جان دويديو.

ان الاشكالية التي نطرح ان كان لها أثراً سلبياً في تحديات دويديو لعميقة رغم كل هذا، تكمن في ان [البينة] كانت نقطة بلشروح، بعد تناول التحربة الاساية بوصفها [بني] ذات فعالية غير محددة وليس [فعالية] نسائية وفي النص التالي نقل لنا دوقسو تعاطفه مع

شتر اوس في موقف ما نسمح له ثرايبية في تفسيرات شتر اوس
 لمقوله اليه قائلاً: «ان لئيمي شتر اوس الحق في ان يقول كح. شاربويه
Charbonir G بعد ما القطعة الفنية هي اشارة للشيء وليست
 اعادة اناس حروفية له فهي تين شيئاً لم تكن معطى للرؤية التي عندنا
 هذا الشيء وهو بيته لان السعة الخاصة لعدة الفية هي انه دائماً يقابل
 عميق بين بيته المدلول وبيته الدال»^(١) ربا هذا الاقتباس كاف ومفيد في
 تدعيم رأيا حول انشغال دوفيو في عتاده اسة في تفسير معطيات
 لتجربة الابدعية هذا النص يؤكد نسبة موقفاً سيوياً ويؤرخ للارمنة
 لي اصبحت عندها [السة] مقولة مركبة في نظرية دوفيو وتحولاته
 حتى ثمانيات القرن العشرين حيث تراجع بعض الشيء وبدأ بحمله
 لمطلقات البيوية والسير في عتاده الفن خاصة في قراءته اعلان
 فرانكستل متهاً فرانكستل انه تحد مكاناً لنفسه في قسب سوسولوجيا
 المعرفة وعطائها واحداً من طرائفها الاساسية انه يعالج من العمل
 من ما يموت فيه ولا ما يؤخذ الى المتحف انما يعده في سفر تكونه
 في حركيته الخلافة، «ودور ان ينسب للدلالات الطرائفية قيمة بداتها
 ومن غير ان يرجع الاساع الى المشيولوجيات التي تمحرف عن طبعته.
 جعل فرانكستل من الابداع فعلاً جماعياً ثوب فردي يستحب على
 تحركة الاساس نفسه ويمكنه من تحديد موقعه في عالم يستطع تدريجياً
 السيطرة عليه»^(٢)

(١) - دوفيو، جان. سوسولوجيا الفن، مصدر سابق، ص ١٨.

(٢) - المصدر نفسه، ص ٣٣.

لربما ان اسبيء الوحيد الذي قدمه دوفينو على ملاحظة ليحيى
 شتراوس تلك انه اعترى اننا معهم بسهولة ان هذه الترميزات في
 بعينها، عندما تنفصل عن السياق الوجودي للجماعة حيث ولد
 وتبقى دلالات مفتوحة، مدلولات بلاذوال.. لقد عد دوفينو اثر ذلك
 حدايرع اقطاب البيوية لتكوينه مع رملائه لوسيان عولدمان وجاك
 سيهارت ور. هيدلس. وهذا يدعم بحرم ما ذهبنا اليه، لكن هل ان
 قتراحه يتوصف التجربة الابداعية على مستوى الادب او الفن وفقاً
 لاسس البية او الفعل سيعبر في النتائج لعدم^٤ الى حد كبير نعم
 لان هذا لاقتراح او الافتراض سيعمل في تأثيرات الثابت والمتغير من
 لعموم المتجه للادب شكل خاص والفني شكل عام. والاهم
 ن التأكيد على جدورية الفعل الابداعي على حساب التجربة الابداعية
 لمحايتها للأنظمة الاجتماعية سيدعم موقف الفرد المتحارج على المجتمع
 في تحليلنا اثروبولوجيا للموقف بل سيعبر من برع التحليل والنتائج
 لني مسترث عليه لاشك ان التباين كبير بين منطقتي التحليل
 لاثروبولوجي الذي يصف عبدالانسان كأساس وينطلق منه وليس
 بوصفه جزء من ماكنة اجتماعية. ! ان النتيجة النهائية لتحليل النبوي
 لنص ينهي على تصور حاطي لحركة اواقع الموضوعي والعلاقة التي
 توحد انظمة العالم الاجتماعي الثابت [الانسان. الثقافة. المجتمع] او على
 لاقول توجه التحليل الى وجهة سقوية مثالية حدا على شاكلة الاسسلاام
 للكلبات الاجتماعية الذي يرد في حوارات دوفينو، فهي حاة اهدوء
 لسوي هذه لا يحاول الانسان كسر الحواجز التي اقامها له المجتمع

ولثقافة والتي وحدها عدد ولادته انه يسمى ما يلزمه وضعه في الجماعة وما يستجيب لمبادئ او لنظام القيم المعمور بها. تحت هذا الضغط يدرك كل في فلكه وبعموم النقطه القصوى التي من الممكن ان تصل اليها طموحاته فلا يصح ان يعد من ذلك.

يقف دوفينيو حائراً هنا بين وطبقية [دوركهايم] ونبوية [شتر اوس] نكه سيفرر فيما بعد وفي كتابه [التضامن الاجتماعي] لدي صدر في (١٩٨٦) وبعد لقائه جاك بيرك الخلاص منها هائياً الى تبني موقف مستقل وأنحاء اشروبولوجي يلتقي فيه مع فرصيات مرسيل موس ويتخذ من حلالة شدة تفسيرات مارغريت ميد وماليروسكي ونحن نلمس اولا محاولات الخلاص من تأثيرات دوركايم عليه في تعبيراته لاحقة والقديسة نظريته في تفسير الابداع "بالطبع سيكون من العث النظر الى تعبير السببية الاجتماعية والخلل الذي يؤدي اليه هذا التعبير كسبب وحيد وكشرط للابداع النفسي"^{١١} او ان احد الاخطار التي تهدد سوسيولوجيا الفن هو تعريف جامد للحياة الاجتماعية بمعنى ان مفاهيم [البيئة] و[المؤسسة] و[المنية لتحتية] يجب انعادها الى منحرف لاريات فيما الى ان تؤدي الى الاعتقاد بأن التجربة الاجتماعية ممكن ان تكون جامدة ثابتة.

في نهاية المطاف يؤسس دوفينيو مكاناً للمرء دحل انتجربة الابداعية لكنه مكاناً محدوداً ومؤظراً ومحكوماً بالجماعة التي تدرس دور المدير لدي يعين الادوار وفق التصنيف الاتي اب يرى ان الصور الجمالية

(١١) دوفينيو جان. سوسيولوجيا الفن، مصدر سابق، ص ٤٩

تشكل المقدار نفسه من المحاولات، تمثل المجموعات وحودها من خلالها، عن طريق فرد مبدع يعينه اجتماعه حسب الإجراءات التي يستدعي غاباً انتهاء (الملك، الساحر و الحداد) تظهر أو نعب بشكل مسرحي تقريباً حياة عارقة أو مهددة بشكل عادي في طبيعة عدائية دائمة

هذا التمايز بين السوسيو / انثروبولوجيا يبدو جيداً عندما نجري مقارنة سريعة بين سداجة تحليل روبرت سكاريب للادب^(١) وتحليلات دوفيسو العميقة لـ [سوسولوجيا جمالية] فنحن اذا اردنا ان نمسك بالممارسة الحية للفن وجب علينا ان نأخذ الفن كما هو متجذراً في حبكة التجربة الاجتماعية حيث ان الفرد الذي يقوم به يكون باحثاً عن سبب، عن اعداد وعن تبريرات، ولكن عليه في النهاية ان يراحه نشاطاً محصصاً لا يستطيع تفسيره او تبريره لا بطوره الدائم ولا بذائته ولا م هو قدسي فيه. نتقل دوفيسو من خلال هذا التحليل مركز الثقل في عملية الابداع من مستوى المجتمع المحصن الى مستوى العقل المحصن بالنفس بالفرد، وان كان يعود لملحق الاخير بالمجتمع مرة اخرى نكر وفق شروط واليات لا يستطيع تفسيرها كلاهما في كل الاحوال وجود هذه التركيب من الاليات العقلية الاساسية التي تعريها لاثروبولوجيا جيداً كما يرى دوفيسو «نأخذ عن تصنيف اغنياطي بالضرورة لوقائع حارحية في حين الامر يتعلق بجمهورية عارقة

(١) - سكاريب روبرت سوسولوجيا الادب، ترجمة امال انطوان، (عنوار عويدات - بيروت)، ط١ / ١٩٧٨

في قدرية القاهرة في وسط ما»^{١٦}

من البديهي ان مقولات [البسى والوظيفة] يظلان يحتفظان على الدوام بحيوتهما وقدرتهما التفسيرية عند دوركهيم وغودمان ودوسيو بوصفهما اداة سحرية لانتاج الابداع الفني وتفسيره في نفس الوقت وهي حقيقة هامة جداً هي فكر على اساس ان تعبر اسى والانسان يعني بلغه اخرى تفكك المجتمع والجماعة ونظم القيم والمعتقدات والمعايير هذا التفكك العنيف الذي يصيب اسى الاجتماعية واجمع عاب لتيكات قبل انهيارها تتلغ الفرد. بالتالي ان تفكك النى الاجتماعية وسيارها في مكان و زمان معين يعني انتاج افراد وإردات فردية وفعل فردي [أسبي او ايجابي] هذا لا يعم ابدأ في هذه المرحلة المهم ان سيار نية اجتماعية ما ومبداة اللا معيارية وتوسع حالة الانوميا يؤدي الى انتشار حالة من الدعر والانتحار والختون في تفسيرات دوركهيم فكر هذه العوضى قد تعد [موضى خلافة]! تخلت وتؤدي الى حالة من لانتاح والتجارب الابداعية لافراد ايجابيين حافظو على مسافة متوارية بينهم وبين مجتمعاتهم الذي آل الى السقوط وهذا ما حدث مع المجتمع في لعراق الحديث ثمة افراد دافعوا عن فردايتهم رغم اندماجهم مع لحسد الاجتماعي قبل ترهله وانهياره..

يورغن هارماس نحو انثرو- ادراكية للفرد

تبدو حالة المرء وقصاي العمل الانساني في اعمال هارماس وجماعة فرانكفورت عموماً، مشائمة حداً لدرجة ان (كريس) حاول ان يضعها

(١) - دوهيو، جان. سوربولوجيا الفن، مصدر سابق، ص ١٦

في خاتمة الاتجاه لرومانسي مع التوسير وبولانيراس وبصح لشائم
 من المصير الذي ينتظر الأسد الوحدة العنصرية التي تصهر الجميع
 في بوتقة واحدة، ولا عجب لمرانكفورية هي ليست صد ابراسالية
 فحسب بل صد المجتمع الحديث برمته، ربما هي بالسنة لنا موضوع
 كثر من طيعية فالجماعه المرانكفورية يضاف لها التوسير او لمل
 يضاف اليها بيارات ما بعد اسيوية وما بعد الحداثة، كلهم خرجوا من
 معظم ماركس عندما رأت هذه الانحاضات ان البشر في المجتمعات
 حديثه هم افراد معروفون و كتلة شرية هائلة ليس للافراد فيها هوية،
 «وفي كلا الحالتين فإن كل ما هو حير في الحياة العرودة قد ولى واحتمى
 المجتمع حسب هؤلاء صحراء روحية، تحتوي فيها كل المعاني السامية
 المرتبطة بالحياة والناس يعيشون خواء روحيا في عالم لا يستطيعون
 فهمه. هذه الافكار تظل علينا بأشكال مختلفة في اعمال ماركس حول
 الاعتراف. بعد اصبح هذا العام في اعمال مدرسة فرانكفورت كاتوسا،
 وحشا الكترو ما تعدنى على اعضائه وتلاعب بمصائيرهم، وبقصي على
 اي مقاومة قد تبدر منهم»^(١) لكن مقولة الفعل عند هيرمانس تتخذ في
 لعادة صورتين، الفعل الاستراتيجي الذي يهمن في هذا لمحت وفعل
 لتواصل الاول يتطمس لفعل العاني، العقلاني في حين ن فعل، لتواصل
 هو ذلك الفعل انذ يرمي لموصول الى الفهم «وافعال التواصل بهذا
 المعنى افعال اساسية لا يمكن احدا لها اي افعال غائية، ولو كانت تلك

(١) - كريغ. ايك. مصدر سابق، ص ٣١١

الأفعال أفعالا عائية لعدد المرء ثابته إلى اشكالية فلسفة الوعي»^(١)

هذا التحول من المطلق والكلية إلى الفرد و ما أصبح يسمى
سوسولوجيا الفعل شكل عقده لا يمكن تجاهلها على مستوى النظرية
الاجتماعية، ومن ثم فإن الاتجاه إلى الفعل، وبالتالي تراجع الوضعية
وتقدم الفلسفة الحدلية الدارمختبة اثمرت عن «لادة جمعة فراكفورف
لتي تمارس إلى اليوم تأثيراً مهولاً ومذهلاً في العام برمتة بقيادة يورغن
هابرماس الذي امس مشروعا قدمه بعنوان [من أجل إعادة بناء امدادية
التاريخية]^(٢)، باستعمال متودولوجيات متكاملة مقتبسة من المقاربات
لمرجحة للعلوم الاجتماعية المعاصرة اعلن فيه عن رعيته بأن يوجد هنا
من تحقق بسميته ب اصفاء البعد الاشروبولوجي على المدية لدارمختبة .
غير ان نظرية التواصل عند هابرماس ارتأت ان تذهب إلى ما هو ابعد
من البعد الاجتماعي العلائقي لحية الناس في المجتمع محاولة لتشكيل
مقولة [انثرو-ادراكية] بذهب من خلالها تشكيل مددا التحديد الثقافي
والاجتماعي يقول هابرماس في محاولته تحليل الامس التي يستند اليها
وعبها المرددي من خلال تطور الانا، يمكن تحليل نشوء انكاش المرد
من قدرات المعرفة واللغة والفعل لان الانا يتشكل كما يعرف في نظام
من الانعصالات. وبأحرار هذه الانعصالات يعرف الانا انه ليس ذاتية
بحسب بل هو عنصر حيوي مسؤول ان تغذي حدود لذاتية في المعرفة

(١) كريستيان المصير نفسه، ص ٣٥٠

(٢) في إطار المؤتمر الذي نظمت جمعية هيل انسية في سوتنمارك من عام ١٩٧٥
انظر في هابرماس يورغن بعد ماركس، ترجمه محمد ملان، (در احواء - بي بي) ط ١
٢٠٠٢، ص ١٢.

و للغة والتفاعل في الوقت نفسه. «إنما سمير» هو ذاتي صرف عما هو غير ذاتي يستطيع لانا التماهي مع نفسه. من يفعل أي يحياه مروراً بفرويد ثم تحليل المفكره التي تقوم بأن الذات والموضوع يتشكلان تبادلياً وأنه لا يمكن لذات ان تتأكد من نفسها الا بعلاقتها بتشكيل عالم موضوعي ومرورا به»^(١)

لقد دها الى على اساس تحليل وتأويل هذا المعطيات التي تقدمها لها الى رصد حركة الفرد وتحديات نصير الذي يتشكل على وفق الفعل لمردتي، ان الفعل محل أو لفرد مثلما يحث الفرد أي الفعل، هذه الملاحظة التي ربما ستفسي على الكثير من الارشاك في فهم المعنى من وراء التأكيد على الفرد ان قراءتنا لمحاولات ومحاولات لفعل الفرد الخالصة لتحرير نفسه وثاء علمه الخاص الذي يصطدم عادة بتحديات نبوية اطلقنا عليها هنا مقربة لمصير يجب ان يحيل ذاتها الى اشكالية تندي، كثير في حياتنا اليومية من غير مالاتنا نحن المختصين في الاحياء و لاشروبولوجيا هي اشكالية الفرد اخرج بمقدراته العقلية وبالتالي قدرته على الوعي بعمق اكبر بحقيقة ما حرق ويجري عن عالمه الواقعي والمشكلة الاخيره تخيلنا مهدوء تام الى تصور موضوعي لاشكالية الفرد لداحل المصهر طوعياً في القطيع او المستدحل اجتماعياً من قبل عامه لمجتمعي.

وهذا يعني ان ما شير فصولنا هو المصائر لفردية للانسان العام ولعبي الذي يعلى الوجود ويعطي الحياة معانيها. ولست بحث عن

(١) انصري هاريس يورغن بعدماركس. المصدر نفسه، ص ٢٦

مصائر المشعلين في الفلسفة مثل دولور لدي شيد منظومه لعكربة على وفق مقولات اكثر تعقيدا مما نرى، ان م تكر تعرف متحيلنا المعرفي اليوم «على ان ما كان يشير فضوله ليس الامر المتعلق بمصير الاساق الفلسفية وتحولاتها المستمرة على هيمته وانما المصائر الفردية لفلاسفة بوصفها صحائف مفتوحة على المجهول»^(١) الذي يمثل الارض الخصبة التي تحب بذره الفلاسفة النكاثر فيها. وهكذا لا يبقى الفلسفة مجرد تأريخ لاحداث الفكر وعملياته وانما تصبح الحدث ذاته سعديه الخصب و لعام، نكت على فتاعه مطبقة وان كانت طالة في شكيبها لسياقاتها الابداعية ان ما يشير فضولنا ليس التحدب التي تطلنا من المماعة انكاسة تأريخاً فيها والمتشككه عنها اليه والتحولات الدتية للسق وتعالى الانظمة لاجتماعية على نفسها ان ما يشير فضولنا هو المصائر الفردية للانسان لعام العيني الذي يملئ الرخود ويعطي الحياة معانيها. على ان اندي يعتبر ليوم رعة قلقة في تجور الحدود وتحطيم المماعة، الرعة التي عمر عنها نأمدن نسؤل حور دشمان Raychman [كيف يخرج من تاريخ الفلسفة؟ ونحن نفكر اليوم كيف نذهب انعد من العمل المتفكر، لتأمل، لان الفلسفة تساوي تنك القدرة على تأمل العلم وانتكار اسئلة ومفاهيم جديدة تمكنا من بأويل العالم اما نذهب في الاتجاه المعاكس من دشمان عندما نعيد طرح اسئلنا في هذا لبحث كيف يخرج من تأريخ موسيولوجيا هرامية؟ كيف ننحطى انثروبولوجيا تنكرب

(١) - مهل عمر مر الس الى الداب، (مشورات الاختلاف - الخرير)، ط / ١،

لموضوعها الأساس عندما أهتمب لاثروبوس لدي شكل ماهيتها وتاريخها^(١) كيف يذهب بعد من النظرية المعاصرة، يستسلمه لنفسها وببتكر سئلة جديدة تخلص لاسان الشرق اوسطي من لاقضاء!

لاشك ان الفاعل الاجتماعي، بحسب بارسونز او بلعة ادق بحسب مفهوم درسونر من فسر، يتحرك هو اجس محقق الافضل وهو يتحرك في اطار من الاكراهات المحددة بواسطة اثر المجتمعية وبنية الوضع لكن تفسير حقيقي موضوعياً ظاهرة اجتماعية ما يفترض دوماً عرض لافعال الفردية التي تتألف منها، ولكن ماذا يعني [عرض] لفاعل؟ وبمكنا لاسمرار في متاعه فيبر حول هذه النقطة يقول ان عرض فعل يعني [فهمه] ومن ذلك يعني انه ينبغي ان يكون عام الاجتماع قادر على وضع نفسه محل الفاعلين الذين يهتم بهم. ان فهم فعل الام التي تصفع انها، يعني ان تكون قادرا على الاستشاح اذا كنت في لوضعية نفسها لكنت فعلت دون شك الشيء نفسه. وباطبع لكي تصفع نفسك مكان الفاعل يقتضي بصورة عامة الاطلاع على مجتمعية لفاعل وعلى معطيات الوضع الذي يوحد فيه او وحدث فيه، وعلى سبة حمل لفعل ان الذي يتحرك فيه «ان علاقة التفاهم التي يمكن ان تقوم بين المراقب والفاعل لا تعطى فوراً» انها تفترض بصورة عامة، من قس المراقب عملاً استعلامياً واهتماماً بالاسعاد مسافة ما لكي ننهم فعل الاحر يعني بالمراقب ان يعني الموارق التي تميز وضعه الخاص عن وضع الشخص موضوع المراقبة»^(٢)

(١) - ر. بوردن، اف. بورنكو المعجم المعدي بعلم لاجماع، ب. سلم حدود (انؤسة اعامية- بيروت) ط/ ١، ١٩٨٦، ص ٤٢٥.

ويمكننا ان نلاحظ في لعقرة الاتية ان علم الاحصاء الفرنسي او على
 لافل نقدييات برريكو ويودود تسعى الى تحطيم المعنى الذي يمكن
 ان يحكم عن الفعل الفردي والماعل الفردي، فيما يبائع (اقصد علم
 لاجتماع الفرنسي) في قيمة الفعل الجماعي لان تطور اسبولوجية قوية
 جدا للمحررية المردية « جعلت من الفرد غير الراصي على وضعه، حتى
 يعبر الى استعمال استراتيجيات رساد بدلاً من الاحتجاج. وبدلاً من ان
 يناضل من اجل تحسين وضع المجموعة التي ينتمي اليها [استراتيجيات
 جماعية] يسعى الى تعبير وضعه [استراتيجيات فردية] وعلى عكس
 ذلك في المجتمعات التي تكون فيها الحواجز بين الطبقات الاجتماعية
 اكثر بروزاً»^(١) ويمتد غمارها اكثر صعوبة لاسباب تاريخية، نمة كل
 لمرص لكي يجذب الافراد الى ابيولوجيات تدعو للنقد الجماعي
 للمجاعات المحرومة وهكذا تتعق بالنسبة للتقليد التاريخية المختلفة
 ثملات واستراتيجيات واعدل محتمة من قبل الافراد. يمكن ان يكون
 ندبا الانطباع بأنها [فهم] فعل الاحرار رغم ان التفسير الذي يعطيه له قد
 يكون حاصداً. ان [فهمه] هو دن لحظة اساسية في تحليل علم الاجتماع.
 ولكنها لحظة فقط. «ان عالم الاجتماع الذي يكتب في إعادة بناء ذاته
 الفاعلين الذين يهتم بهم يحاطر في السقوط في الاعتباطية وفي استنساخ
 ذاته الخاصة»^(٢)

ان القضية الاساسية جعلت يور عن هارماس يكشف عن العجز

(١) - المصدر نفسه، ص ٤٢٢.

(٢) - المصدر نفسه، ص ٤٢٥.

للمن الدائم عن تحديد الفعل وفق النظرية السوسيولوجية المعاصرة وحتى الكلاسيكية بصطدم عادة بالاشكالية الثانية التي: اذا كانت الافعال الأولية للأفراد هي وحدها المقادرة على فهم ظواهر علم لاجتماع الواسع، فلا يؤدي ذلك الى أن تكون، تاح [حرية الاختيار] وحرية مدركة لأن فعل الفرد يتطور عادة داخل نظام من الاكراهات المحددة بوصفها تقريباً [على حسب بوريكو]. و«ليس للفعل إذن شيء مشترك مع الالتزام على السطح السارترى، وبالتقابل لا يمكن ادراك الفعل بصفته الاثر البسيط لوضعية انتجت، الشيء الاجتماعي»^١

والملاحظة الأخيرة تسجّم كلياً مع رؤية التوسير L Althusser لدي كان يستخدم مصطلح الممارسة ليشير الى لفعل الانساني اوانه يطر له على انه يتكون من عدد من الممارسات التي يمكن تميزها الواحدة عن الأخرى ولدي يهما عند التوسير هو انه يملك قناعة مهمة جداً تكمن في اعتقاده ان الفعل يمكن ان يتم على مستوى، من التحديد او لتطير ايضاً فيشير الى ان الفعل النظري هو امتلاك القدرة على تعبير لعالم بديولوجيا او اعتباره (مع دريدا) ان اللغة بالدرجة الأساس اداة للتعبير وليست للتعبير لانه يرى ان اللغة تشكل للفرد وتضع فيردا على قوله من خلال قواعدها واليات اشتغالها ككها في ذات الوقت تتيح له ان يقول ويقول عن الكون والاسان والمجتمع بهذه الصورة او تلك. ولقد كانت فكرة هابرماس في ان لا يبتعد عن منهجية ثيودور أدورنو لذي ذهب في كتابه الحدل السلبي ١٩٦٦ معارصاً فكرة هيجل عن

(١) - و بودون وف. بوريكو- نفس، ص ٤٢٣

جدلية تقود الى النصاح السهاني للاضداد ماثلاً في العلائق المهشمة بين المرء والمجتمع، فاثلاً «كل محاولة لوضع خلاصه نظريه شامله، كل محاولة للتعبير عن العالم على شكل [مجموع] هي بالنسبة لادورنو علامة على توحيد نفى الصرمة والاحلاف»^(١) كاست قراءة الخذل لسببي محاولة تطيرية مفارقه تنظم او تسق اجتماعي مهيمس يعني العاء لاحتلافات وادرة المجتمع وفق قانون موحد

ولقد ذهب هابرماس الذي كان مشعل بوصف تطور عمالية لمجتمعات حديثة برأته للفكرة الميرية التي تعول كثيراً في دراسة لافراد بوصفها مطلقاً سحريراً لفهم والعد الاجتماعي ولكن دراسة تعول بوصف عدم الاجتماع نفسه ويظروف عمله وموقعها من استقلالية لافراد في معالينهم الاجتماعية وهذا السبب عررق هابرماس عالم لاجتماع باعتباره مشتركاً في احياء الاجتماعية يبحث في المقام الاول عن ن نفهم في اي شيء ترعم افعال الانسان الصلاحية وهدفه تتمثل في لتعرف على المادي انتي لا يمتأ الماعلون يستعملونها نلفاظ والكشف عنها. لهذا السبب لا يمكن للتسطر ان يكتفي بوصف ما يجري لما يطالب لماعلون الاجتماعيون بمعنى لافهمهم، بل عليه ان يأخذ بعين الاعتبار لاسور لتي بإمكانها ان «تجعل التصرفات مقبولة ويكشف عنها ويعد هابرماس احد الاسماء الفلسفية الكبيرة الذين تدرج فلسفتهم صفة الفهم ضمن التقاليد الالمانية العريقة فلسفة العقل الحديث. وبحسب هابرماس عن حق انه ضمن ورثة فرائكهورت لكنه يدين بالتأثير

(١) - دوريه فلسفات عصرنا، مصدر سابق، ص ١٦١

لعلامة احترس امثال كانط وفير^(١) بل ان مشروع كانط الكبير في
لبحث عن اساس التفكير العقلي [مقد العقل الخالص] واسس علوم
لاحلاق [مقد العقل العملي] وجد صداه واحيائه من حديد في فلسفة
هارماس ومقولات العقل الاداني. بيد ان حداثة هارماس تكمن في
به لا يحترس العقل لا في المنطق ولا في المعاليه، لكنه يعترف بأختلاف
وسوع الاهتمامات الاساسية وبأن الاسس التي يقترحها لا تحيل لا الى
طبيعة ولا الى ارث لكن الى حركة اساس انفسهم من اجل ان يفهموا
بعضهم بعضا

"كما ان الحرب هي شيء خطير جدا لا يمكن تركه للعسكريين
وحدهم، كذا ان علم الاجتماع هو امر جدي لا يمكن التحل
صه كعلماء الاجتماع ونزاهاتهم."

رسمون بودون

الفرد والمجتمع والمصير

قراءة في النظريات المعاصرة لعلم الاجتماع

يشكل الفعل نقطة الابداء في وظيفة تالكوب بدسونر
T Parsons (١٩٠٢ - ١٩٨٠) التي تمثل في السلوك الاجتماعي
لفرد او في وحدة لفعل الصغرى التي تكون من التفاعل والعاباب
وليئة التي تصم شياء اجتماعية ومادية فصلا عن المعايير والقيم تي
«ان سلوك الفرد عند دارسونر - وهذه مشكنا في فهم دارسونر - لا
يصدر عن فراع او من رغبة ذاتية بل من التفاعل مع الآخرين»^(٢)

(١) - المصدر نفسه، ص ١٥٦.

(٢) - عبر مع حلل نظريات معاصرة في علم الاجتماع، (دار الشروق - عين)

و ندر اوجه في مؤسسات مجتمعية مثل الأسرة و الجماعات المهنية و المدرسة و جامعة «ليخرج على شكل تصرف منظم و ملتزم و موجه حتى يكون صالحاً للاستعمال اليومي و جاهزاً على شكل نموذج اسمه نسق الفعل الاجتماعي»^(١)

و الحال اما نكتشف و بسهولة ان الفعل لم يكن شكل الا عصر من عاصر النسق البارسونزي ليس ثمة ميطرة اداكم يبدوا طهراً و ان هتاهم لم يكن منصبا على فعل الفرد المحض، بل على نسق الفعل اندي يتكون في نظره من «العلاقات القائمة بين الماعدين» و يرتكر على معايير و قيم بشكل جراً من بيته هؤلاء»^(٢) على اية حال ان الفرد الماعل هو موضوع سوسيولوجيا بارسونز لكنه لم يعطي البنية او لنسق مكانة اقل بدليل حاول جاهد ايجاد اوتاح مقارنة نظرية بين المرء و المجتمع من خلال نسق الفعل، و ليعود الان ان يوضح مشكلتنا التي وضعناها بين قوسين قبل قليل هي ان نظرية بارسونز على الرغم من انها شكلت محاطة نظرية بالنسبة لعلماء الاجتماع الاميركان على لافل لكن مشكلتها تكمن في التعميم من الماعل الفرد الى انسق لاجتماعي، ما صنع علينا فهم عميق فعن المرء و أعماق المجتمع بحسب كريب الذي يكمل قائلاً شيء من القسوة «اننا سنقبل تصنيفات بارسونز على انها ادوات مساعدة

^(١) انظر في خليل فؤاد لمجتمع انظام البنية في موضوع عدم الاجتماع و اشكاله، مصدر سابق، ص ٨٦.

(١) - خليل فؤاد نفسه، ص ٨٦

(٢) - كريب. اياد: المصدر السابق نفسه، ص ٧١

على الوصف»^(١) ان عدم الاحتماع عند مارسونر يجب ان يهتم بدراسة
 فعال الافراد الموجهه بعضهم لبعض اي دراسه العمل لاجتماعي
 ويمكن النظر الى «هذه الافعال على انها مجموعات من الوسائل لتحقيق
 عدد محدده سواء اكانت تلك العادات ذات فوائد عملية ام انها تسعى
 الى تحقيق بعض القيم العليا او الى مزيج منهما معا وهذه الافعال يجب
 ان نفهم في اطار المعدي التي يخلعها الافرد عليها»^(٢) لكن المشكلة هي
 عودة مارسونر الى نهجته الدور كايمية. لان دور كيم كان مهتما بالمعاني
 ومعتبرها انها ذات وجود يتجاوز وجود الافراد، مارسونر هو الآخر
 جعل الحياة لاجتماعية وليس المعدي بوصفها كثر حي من نوع خاص.
 بل ان مارسونر يقول صراحة «ان الانساني الاجتماعي مكونه من اجزاء
 قادرة على التأمل والتفكير اثناء قيامه بأدوارها»^(٣) والمشكلة الاخرى
 هي ان مارسونر كن ذا تركيز دائم على حاة الاستقرار والنظام! بل انه
 يرى ان وظيفة النظرية لاجتماعية اساسا هي محاولة الاجابة على هذا
 لسؤال كيف يكون النظام الاجتماعي ممكناً؟ وكيف يتم الحفاظ على
 نسجام النظام الاجتماعي؟ ومن ثم ان التفكير في اعتماد الفعل الفردي
 لانساني في بناء نظرية سوسيولوجية محطورة نظرية مارسونر لا يمكن
 ان يفكر بحماية النظام الاجتماعي من التعبير ولتحويل الا اذا كانت
 لنية المجتمعة هي الاساس في نظريته - الوظيفة الثالثة - وربما ان
 هذا يفسر لنا «تعبير [الوظيفي البنائي] الملصق دائم على اعمال مارسونر.

(١) - المصدر نفسه، ص ١٠٩

(٢) - المصدر نفسه، ص ٦٦

(٣) - نفسه، ص ٨٧.

عند هذه النقطة نسعيد تعبير [عريب] حول نظرية دارسونر سوف ايبن
كيب تتحطم نظرية دارسونر حينما تحاول اختيار الحدود انما صله بين
الفعل الانساني والسوق^(١)

سوف ايبن ان نظرية دارسونر تتحرأ [تتحطم] حينما تحاول
عود [اختار] الحدود الفاصلة بين لمعل الانساني والنظم الاجتماعية
[والنسق].

لكن نظرية دارسونر والنظام الرأسمالي معا اتخذوا اتجاهات صعوبات
حقيقية في اواخر عقد السنينيات وفي غضون عشر سنوات اصبح
نظرية دارسونر من النظريات القديمة التي مهم بها لبارج

وحسباً نوفي دارسونر ١٩٧٩ اصبح من الشائع الاستحقاق بنظرته
وعتارها ذات اهمية تاريخية فقط. بل لقد اشار له بيتر هاملتون
P Hamilton وهو احد المتعاطفين معه، بتعبير [الاب المخلوع]
١٩٨٣^(٢)

وعذ داهرنسوف (نظرية دارسونر) باليوتوبيا الادبية، اي برؤية
لمجتمع الذي هو غدية في الكمال او اسوء، ان دارسونر يقدم رؤية حول
عالم متوارث يعتقد الحس بالتاريخ وليس فيه اي مصدر للتغيير من
د حل المجتمع. ان نظرية دارسونر محاولة على الانحياز نحو المحافظة

وسندو ان نوربرت الياس N Elias (١٨٩٧ - ١٩٩٠) كان قد
بنى نظرة نقدية حيال التعارض التقليدي بين للمرد والمجتمع هرباً

(١) - نفسه، ص ٦٣

(٢) - نفسه، ص ٩٢

من المسق الموحه (بالكسر) في نظرية بارسونز، والفعل الفردي الموحه (بالمفتح) في نظرية فير الاستاد الكسر. ولكي يعيد الياس هذه انشائيته (الفير - بارسونز) اعاد قراء التاريخ ودرس المراحل التي بدأت فيها لانا الفردية كماهية مستقلة فوجد ان علاقة الفرد بوصفه كائناً مختلفاً عن المجتمع لم تتلور الا في سبقي عصر النهضة بين نهاية القرن الرابع عشر وبداية القرن السابع عشر، وبخاصة مع كوجيتو ديكرت [انا افكر اذن انا موجوداً].

لقد بحث الياس في تطور لذات الفردية في ظل سياق تاريخي كان يتطلب على تحولات مجتمعية كبرى، فظهر له ان تلك التحولات اوصلت تطور الفرد الى مرحلة الفرد الحديث التي تساهم مع سيرورة الحضارة لغربية مستتجاً في نهاية المطاف ان العلاقة بين الفرد والمجتمع «تعبير بحسب ظروف المرحلة التاريخية وحوالها وبأن التفريد او التركيز على الانا الفردية الذي عرفه المجتمعات المعاصرة يعبر عن مسار مجتمعي خاص بها. و عن تطور اسط من العلاقات المجتمعية التي تسيطر عليها»^(١) «وهذه مشككتنا مع بورديو» انه طن بأسقية المسق العلائقي على لفردية او حركة المجتمعات المعاصرة في مسارات خاصة ا هي من يقف وراء ظهور الفرد في التاريخ بمعنى ان تلور ظاهرة الفردية ناتج عن تداخلها مع منظومة العلاقات المجتمعية وليس في ضوء خصائص تكوينية يقود اليها «وهكذا مادام للمجتمع تعبير ويعاد بناءه، والذات

(١) - جليل فؤاد لمجمع النظم السة موضوع علم الاحياء واسكالكاه، (در

الفارابي - بيروت) ط/ ٢٠٠٨، ص ١٠١، ١٠٢

العردية تشكل وبعد تشكيلها، ومادام لكل منهما وجود تاريخي غير
 جوهري،^(١) كان من الطبيعي تجاوز ثنائية المرد والمجتمع والخروج من
 مآرق التعارض لثائم بينهما «ادن يورير الياس هو الآخر اكتشف ان
 موضوع علم الاحصاء هو الافراد في علاقاتهم المترابطة او المتداخلة.
 ومن خلال هذا المنظور يتحد كل من مفهوم المرد والمجتمع معاه
 السوسيولوجي وهو المعنى الذي يقوم على العلاقة لتبادلة بين الافراد
 والمجتمع»^(٢) وكان بورديو P.Bourdieu قد عمق استطلاقات افة
 لذكر من خلال مقولتيه حوس [الذاتية والموضوعية] معتبراً ان [بني
 موضوعية] نوح في لعالم المجتمعي، مستقلة عن وعي و ارادة الفاعلين
 وفادرة على التحكم بممارساتهم وتصوراتهم لكن وفي نفس الوقت
 يوجد لديها بى تقابلها هي بى وعي الفاعلين و ارادتهم وتصوراتهم
 ي [النسب الذهنية] ويذهب بورديو في نظريته الى ان «يوجد هناك
 تطابق وتناغم واسمى بين النسب المجتمعية والذهنية» او بين انفعالات
 العالم المجتمعي الموضوعية وبين المبادئ التي يمارسها التفاعليون في
 بطرتهم»^(٣) لتي يطلق بيير عليها الاستعدادات والتصورات المكتسبة
 Habitus. وتكمس المشكلة وفق تحليل او رؤيتنا مع تحليل بورديو
 قدر نعلو الامر بما يخص بحثنا الان مطوي في الايضاح الاتي يرى
 بورديو ان نظام لاستعدادات [الهائيتوس] هو خلاصة ما يكتسبه

(١) تحليل لؤاد نفسه، ص ١٠٢

(٢) - تحليل لؤاد نفسه، ص ١٠٢

(٣) - ابراهيم عبد الله علم الاحصاء، السوسيولوجيا (المركز الثقافي - بيروت)،

لفرد من مجتمعه من قيم وعادات ومعارف وتقاليده وهي ما تؤلف لسيه المجتمعية للذات لفرديه، وما يجعل لسي عامه تطمح في رؤوسه وأجسادها من خلال ما يقوم به الفرد من استدحال لخارج اى ذاته، بالتالي ان الفرد يقوم على مستوى العقل في تأسيس سيته الذهنية من خلال استدحال الخارج الى الداخل ما يجعل لذاتي ليس الا انعكاس لموضوعي بمعنى حر ان المجتمع يشكل تصورات انفراد ومواقفه وحتى قراراته بصرية وبالتالي نعود الى دراجات حائث محدودين من جديد وليس غير المجتمع الذي بعيد نتاج ذاته من خلال الفرد المسلوب لارادة

لكن الفرد او المعامل الفردي ليس اثرأ بيوباً او نقطة تقاطع سيات حتمية [حسب التوسير] غير انه لا يكون معللاً من د حل نظام من العلاقات يؤلف اطاراً بيوباً لمعله او لممارسته اي ان «المعامل الفردي» في الاحتمار والحرية والقصد لا يجري فقط على السطح، انما يتصل بما هو عمس حيث يجري داخل سية ما، تحكم الحياة المجتمعية وتجعل الحياة فيها ممكنة في الوقت نفسه»^١ لكسا نكون قريبين جدا من نظريات بير بيرجر P Berger ورومانس لوكمان T Luckman في رؤيتهم المشحونة بالرؤية الفينومولوجية [انظروا هراتية] التي تطلق من الافراد ومن تفاعلهم، ومن ثم ان متابعة مسار اليناهدين لمعلين جعل بيرجر وروكمان يعتبران ان «المجتمع هو انتاج انساني وواقع موضوعي» وان الانسان متح «مجتمعي وكيان ذاتي في ذات

(١) - حيل مؤاد. المصدر السابق نفسه، ص ١٩١

اللمحة، ومن ثم ان المجتمع من حيث كونه واقعاً موضوعياً يعبر عن حارحيته المتأنية عن تحرره من دوات العاقلين الذين انتحوه؛ وعن موضوعيته المتشككة من موضوعات واشياء معصية عن الذوات المردية،^١ بمعنى اخر ان المجتمع عندهم واقع ذاتي نشأ من عملية استدخال الموضوعي والخارجي الى الذات وجعله جزءاً منها عن طريق نشأة اجتماعية، وهذه الاخيرة تمثل تأسيساً دائماً وموسعاً لاندراج لفرادي العالم الموضوعي للمجتمع وفي قطاع منه...

"ان العلم من حيث لم يعد ملكاً له، كما لم يعد ملكاً ان يعبر
أنفسنا بحراً للعالم أو تفسيراً له"

رييه جيلار

أسئلة الفرد أو عوالم الرواية من منظور سوسولوجي.

يبدو ان السؤال عن ماهية الانسان؟ اكثر اهمية من لسؤال عن حقيقته؟ لكن كلا اسؤالين تهرت العلوم الانسانية Human sciences من ان تفرها وهي الماهية، ولا وكونها، هذه الاسئلة - هذه في البداية ودعمنا موقفنا كثيراً بطروحات بعض مهم من العلامية ولعمامة، ثم اخيراً [اقصد السؤاليين] نهاية بمصائد الفن والادب ولاشكك الفية الاخرى، لذا تم ترحيل السؤال حول حجم أصواتنا ولعمى من وجودنا في هذا العلم من توقع الى التحليل من أعماقه حقيقة الى عمق الموحود الرمزي وتحطم المرد في المجتمع في [الحياة في مكان اخر] ليلال كونديرا، و[المكعبات الملوية] في لوحة [موديليان] بيكاسو، ومباحث النصب والحلم والعمق الوجداني في سوناتات

(١) - جيلار مؤيد نفسه، ص ١٢١

ليانور حاصة بينهوفس أو شوبان بوصفها أفعال بداعية أو عوالم التي «تتحول وتعمل على إعادة تعريف الإنسان»^(١) لكن هذا لا يعني أنها في مشكلة أو في قبو مظلم بلا مخرج أبداً. لأن في عوالم الأدب هناك دائماً منسع للسؤال في حال الدنيا وأحوال الإنسان، وإذدها وراء سحر هذه التأملات فلأننا على يقين إن هؤلاء الذين يبحثون عن المعنى هم الذين اكتشفوا مقولات الفن والتوصيفات لسايكو-سوسيلولوجية التي تعمل اليوم داخل النص وإسماذح الأدسة الأدبية.

الرواية كما ظهرت في تفصيلات هذا البحث ليست إلا شكلاً من أشكال تأمل هؤلاء، الساعين والباحثين عن المعنى، كما أن جسد الرواية وهذه إحدى المعضلات [سوسيلولوجيا الرواية] اليوم لم ينح له أن يولد بولا تصاعد مسطح فردي، معالي على بني اجتماعية م يصع في مدهيم عامة محدده أو «مورطع معالي نحو التحقيق المباشر لقيمة كيميائية سواء تصاعد هذا السطح أو نما هذا التطلع في المجتمع كله، أو حدث ذلك فقط بين الفئات الراسخة التي خرج من طهرانيها أغلب الروائيين»^(٢) لقد انشغلت أعمال الكثيرين من الروائيين في الأحاديث عن ماهية الإنسان وحقيقتيه وحالة انصير المرتعب ريسيه جيرارد Rene Girard^(٣)

(١) دوفيبور، جان، سوسيلولوجيا النص، مصدر سابق، ص ١٠١

(٢) - يسير، البدر، السجين الأجنبي للأدب، مكتبة مدبولي - القاهرة، ط ١، ١٩٩٢، ص ٤٨

(٣) ريسيه جيرارد Rene Girard سوسيلولوجي، والتي قدم كتاب "الكذب الرومانسي وحقائق الرواية" درس فيه مجموعة من الروايات الحديثة، في عصر الرواية منها "دون كخوت" Don quixote ومن ثم رواية - البحث عن الرمن الصائغ لدرسيل بروست أكد في درسته عن مقوله الوسيط "الذي يجعل ما

بحث عن محاولة للإجابة لكل هذه الأسئلة في أغلب دراساته فحلص في فرائده بصومس خمس من كثر روائي العالم [سرفتس، ستندال، فلوبير، بروسست، دستوييسكي] وهم جميعاً وبالرغم من الاختلافات التي توحد بينهم إلى سبب جميعاً كشفوا عن حقيقة قنقة، صاعوا بالاستناد إليها إحقاقه احتجاجيه مصادها عدم أصابة الكائن الإنساني. وكذبوبة العام ووهيمته ونرصدوا احيراً إلى ان تحديات المصير تفوق قدرة الإنسان على الاستمرار. والمشكلة - حسب جرار - إن كل بطل من أبطال هؤلاء وهو معادلاً وجودياً للإنسان على انواع " يطر إلى نفسه نفسه، وإن رعبه أو إرادته هي التي تفوقه، هذا الاعتقاد شائع ولا شك، حتى ليتحد مطهر الحقائق العملية. وليس أدل على ذلك، من لعبارة الشائعة [أنا أرغب في هذا الشيء] عبارة إثبات، تكاد تتشابه مع لكو جينو الديكارتي الشهير [أنا أفكر إذا أن موجود] لكن الحقيقة هي لا يحدث شيء أرعب في شيء، ولكنه - الآخر - الذي يرعب من خلالنا وحق أننا لسا أنفسنا أندا، سنا حقيقين، تماهيات عاثمة بل مجرد أفكار ونس ميتافيزيقية تمت صياغتها بشكل غريب الأطوار، تتمازج في ذهن الآخر وفق تعبير هيجل F. Hegel .. !

وسبب جرار لا يجرح بعيداً عن التطيرات والتائج التي توصل إليها بيير زيمال P. Zimal في أن مصيرنا ليس مدعاة لمنقائنا (والعالم من حولنا لم يعد منك لنا، كما لم يعد ممكناً أن نعتبر أنفسنا محورا للعالم أو

= هو وجداني أن مجريدي شديد التمسيد " مؤكداً ان ما يحدد مصير الرواة ليس فقط الكسب عن - الرغبة الثلاثة - (المرد الراغب - الوسط - شيء المرغوب منه) لكنه فوق ذلك التشهير هذه الرغبة مع مع صياغة توبة أنطل (المرد)

تفسير مهني له، هذه النقطة ادهله اسي اسمدها من قراءته رواية [العريب] البركامو، تحولت اليوم الى نظرية سوسيولوجية تتميز كثيرا على نظريات اميل دوركهايم وفيرسوف احدث على عاتقها مناقشة فصاا واشكاليات ومناطق طلت ردحا طوبل من ابرمن مهملة مظلمه لم تعظها السوسيولوجيا الكلاسيكية ثقنها وم بوليها لاهتمام الكافي ما حبلت منهم وبحاول رصده شكل كبير ووسع في هذا البحث على مستوى سوسيولوجيا - استيطقي، الشيء الذي يجعل من جديد الى فكر كلفورد غيرتز عن المعنى والهمية ان يطلع الانثروبولوجي على لروايه واسنر الاداعي والفلسفة الحديثة لكي يتعمق التأويل من ممكنت اسرد القصة لدى الاسان الذي يمتلك حسن اشاهدة والرصد لحقيقي لاشكالية الاسان في هذا العالم

الرواية بوصفها نموذجاً جمالياً لأنثروبولوجيا المصير

تعد الرواية وفق تنظير سوسيولوجيا الأدب الحديث Sociology of literature محاولة تراجمية لفرد اشكالي، خلاق لا اجتياز حواجز والفقر على جذران ادات، الجسد، المجتمع، الدولة، جغرافيا، محاولة فردية مأسوية لكسر حواجز السبب والسق، كما ان لا تخرج ادأ عن كرمها مسيرة الادب المعقدة، وسيرة الفرد الاشكالي^(١) ان

(١) الفرد الاشكالي احدي مفردات جورج بوكاتش لتي اثرت كثيرا على فكر هومبرمان، ويقول جورج بوكاتش ان الرواية هي اهم الاشكال الادبية التي بمظهر عالم لا يعرف الاسان فيه هل هو عريب ام ايف وبالث فان مطلقا يعتبر كان اشكالي "بحسب او مجرماً لا بل يبحث دائماً عن قيم مطلقة دون ان يعرفها ويمسها بالملء، ودون ان يستطيع تفريقها من ه تعرف الرواية لدى بوكاتش عن انها قصة البحث المسحط عن قسم اصيلة في مجمع مسحط بر سطحه بطل اشكالي

لرواية حسن ادبي تناط به وطبيعة رصد حركة ورد فعل الفرد الحقيقي في مواجهة مجتمع وعالم كادبان وانعكس؟! لكن حرية المرد - في هذه لتظيرات - إراء ساؤلات وتحديات المصير في المجتمع لتحويل^(١) من عوالم النص الروائي ، اختلاف معطياته وأشكله له ان يكشف عن حانه غنى ووفرة مقدرة بتفعيل طاقة التحيل العقلية لدى الفرد في الحياة، لدى سعطى عمق وطلال لونية لواقع صدميا يشحه بالمعنى ويمده بمساحات حصراء للتأمل ، ربما سيحارب فيه بعد بمصير المواجهة بين لتحويل والواقع وتأثيراتها اسسمة على الفعالية لسايتولوجية للمرد عندما يخرج على النص ويعود ادراجه ان الواقع المعاش، لكنه سيفر في نهاية الامر حقيقة جوهرية كشف [مير زيبا] في تقدياته الموسولوجية عنها عندما غص بتسؤلاه حول لمصير الاشكالي والتحديات التي تنتظر المرد والنوع الانساني برمه في هذه الدنيا «العالم من حولنا» بعد ملكانا، كما لم يعد ممكن أن تعتبر أنفسنا محورا للعالم أو تفسيرا نهائيا له^(٢) رؤية زيبا هذه وان كب مشائمة لكنها ستكشف لنا في النهاية ان لا جدوى من معرفة الموضوع أدراك العالم الا بوصفه حقلا، محرد مسرح للتجربة والجهد الإساتيين اللدن لهما ان يسحان بحرية في نصاءاته، وجهة نظرنا هذه يؤيدها تماما جان لاكروا في قوله: «ان الحرية

(١) - "المجتمع التحيل" بوصيف تحت استعماله و اعاده اتاحه في هذا البحث من موسيولوجيا (مير زيبا) جاء ليرمم مقولته حول "النظام الاحشاعي" في النص، كما جاء بديلا اكثر دقة وهو موضوعه عن استخدام مقوله "مجتمع لتقيض" لـ "اب كرينيل"

(٢) - إدريس، عدالو. موسيولوجيا لنص الروائي أو من أجل الانعلااب من قصة غولدمان، مصدر مابش، ص ٢٢

الخلاقة للفرد هي المدد الوحيد للتفسير»^(١) ولا شك ان تفسير العالم ونأويله لا يمكن الا ان يمر عبر عوالم لفرد الضايق الفرد الذي يمد لعالم واحياه اجتماعية وحتى الآخرة (بفردوسها وجحيمها) بالمعنى والجدرى والمفقولية والسحرية..

ان عملية- تشكيل المتحصل الجمالي: [النص - اللون - الموسيقى] في نظام جمالي ابداعي تمر من هه بوصفها فعالية فردية احتجاجية ترفض وتنقض مذهب النصير مشحونة بدوافع سايكولوجية محصنة لكنها تدعم ويتم تصعيدها بفعاليات سوسيولوجية تظهر ابداعيا من خلال مواجهة الفرد (المشكل للنص) للعوائق الاجتماعية التي تصنعها قوى التاريخ والمجتمع في طريقه والتي تحاول حثها اختيارها، القهر والالتفاف عليها في بصره الإبداعية من خلال لعتة أبطاله، حرارته ونقبات السرد التي يوظفها في تأسيسه لنص انتصم بالضرورة على [مجتمع متخيل] يشغله الفرد اندي يصارع تساؤلات النصير فينقص عليه الواقع ما يدفعه الى الالتفاف عليه ابداعيا.. في الشبث الأساسي بين الطفل والعالم، والإحفاق الناعم عن هذا لتشدبك وهو شرط ساس لكل شكل روائي ابداعي اما الانقطاع بينها فلا يمكن تجاوزه عرف بوكاتش لتراحيديا على انها حالة من الانقطاع الحدي بين الطفل ولعالم، النهشم الذي لا يمكن ترميمه ابدأ في ماهية الاثنين معاً في ذهن

(١) لأكروا، جان المار كسيه، الوجودية وفلسفة الشخصيه الانسانية، ص ٢٩
 «نظر ايب» لأكروا، جان بفره شامة على الفلسفة المعاصرة، ترجمه الدكتور
 نجوى هويدي واحرون (مؤسسة مركزين لطباعة والنشر - نيويورك - دار المعرفة
 - القاهرة)، ط ١، ١٩٧٥

بعضهما البعض. وهو بالضرورة انعكاساً بسحد ابعاداً ميفيريقية لما يصيب علاقة [المرء بالمجتمع] هذه ابعاده التي توازي العلاقة بين لطل والعالم ومثلما يتم انتاح البطل في عوالم البص استثنائياً تتم عملية نتاح المرء في المجتمع باستثنائه أكثر لان السحق العيف من قبل المجتمع للمرء لعرض مصافته مع [الانا] يدفع بعض الافراد التفكير باعتوبص والانتقام من المجتمع وتدميره في البص وتحرير انفسهم نهائياً مه. والقاعدة في ذلك ان المجتمعات لقطعية لا يمكن ان تتح هرد لاه عقيمة في هذه لقطه نادات لكها حصه عدم تتح جماعات دسية وساسية وطفومية وظلامية. ويظهر هذا حلياً في مجتمعا لمرافي اليوم في تحولاته وحتى في علاقتها مع المرء...! والاشكايه التي نتحفى وراء هذه الفرضية السوسيو-انثروبولوجية تقصر في أن ذات للمجتمعات عندما تتعرض لاحتلال وطبعي Dysfunctio^١ و حالة أورما [وفق تعبير أمبل دوركهايم] وهزات اجتماعية عيفة وتحولات كبيرة وانقلابات على مستوى الفهم الاجتماعية والثقافة يظهر جراء هذا لديالكثيث افراد يولدون هنا وهناك بهاجون تلك الجماعات في معركة وجود حرة وصاربه تصهر الاثين في بوتقة مجتمع جديد مجتمع افراد ومصائر [أسانيين] وليس مجتمع فطيع من احراف من هيا يبدو ان مشكلة [الادماء والفنانين] في المجتمعات المتحللة تعد جزءاً من مشكلة المثقفين بوجه عام في المجتمع كما وتعد احدى اهم مشاكل سوسيو بوحيا

(١) - الاختلال الوظيفي Dysfunction هو ذلك الشء الذي يساهم في هدر مجتمع او ثقافة ما.

لمعرفة، فإذا نظرنا اليهم كجماعة اجتماعية - علماً ما تساهم وبصورة دائمة ضروب شتى من القلق يرد بعضها الى طبيعته المهمة المصاحبة لهم ويرد البعض الآخر الى الظروف الاقتصادية والاجتماعية والمناخ السياسي للبيئة التي يعيش فيها، غير ان المشكلة الاساس التي تقابل هؤلاء المثاليين الادباء لا تكمن في قلمهم بل اساساً في طبيعته سلوكهم الاجتماعي والثقافي اللذين عليهما سوية كما يرى كارل ماركس " ان مجرد ان (بالفتح) من الاندماج الكلي في المجتمع او الانعزال الكلي عنه

على هذا المستوى من الصراع يعيش المجتمع العراقي اليوم حالة ركوص Regression " ونراجع الى مراحل تاريخية ماضية [مرحلة الجماعة] بدلاً من التسلل الى المدينة لكي لا يمكن ان يصورها الا الفرد لاضح بمقاييس تاريخية وثقافية محددة، والفرد العراقي ابداعياً على مستوى السياسة والادب والاجتماع فشل فشلاً ذريعاً في الخروج من / على المجتمع وقسم الجماعة، لذا سقط في فخ الاندماج الكلي مع عالمه الاجتماعي بالتالي ان نبحث عن فعل فردي يسبب المجتمع او ان يقدم الفرد نظرية صغيرة او تصوراً ما يدرج في نص روائي او نوحه او حتى مقطوعة موسيقية بحيث يمكنه ان يقدم تفسيراً جديداً

(١) - ماركس كارل الايديولوجية والطوبى بدمه في علم اجتماع المعرفة بـ عبد الحليم الطاهر (مطبعة الارشاد - بغداد)، ط / ١، ١٩٦٨.

(٢) - الركوص Regression العودة الى مراحل بدائية من تطور حياة و يعرفه الاثنولوجيين عن انه نمط الثقافة (العزلة او العزلة) (نص) والمجتمع و التدهور هونكراس انكه قاموس مصطلحات الاثنولوجيا والفلكلور، بـ عماد الحوريري، (دار المعارف بـ مصر القاهرة) ط / ١، ١٩٧٢ ص ٢٥٤

لحياة لا يوجد له في العراق حتى السواب الأخيرة من عمره رها بعد الاحتلال ظهرت أو تمت أو استكملت نموها سريعاً: مجموعته لا يمكن تجورها من النصوص والأفكار والتصورات والمقديرات في مشهد الثقافي في عراق ما بعد الاحتلال فعروه إلى الانقلابات الكبيرة التي أصابت المجتمع والأساس وحياء فيه وتحطم الهادج الثقافية وفشل الأطر الأيديولوجية والأهم تحطم أنظمة القيم التي بنت عمدة مع محاولات دراماتيكية وعواصف وأعاصير تاريخية اجترعة مر ويمر بها المجتمع العراقي كل يوم.

إن ظهور الرواية كجنس أدبي يرتبط إلى حد كبير بتحول مجتمع ما من مجتمع ذي طابع جماعي (ترتبط به الملحمة) إلى مجتمع فردي البرعة تستطيع هنا تأكيد هذه العرصية من خلال تقديم الملاحظة الأساسية التي وردت في أعمال غولدمان عن إن الأعمال الروائية والأدبية والعناية لأصلها هي «تلك التي تعكس ذلك الانتقال من فترتين «عالمين» و«عالمين» تعكس صيرورة عالم نهوت فيه كوية القيم القديمة، وأحدث قيم جديدة تنزع إلى الوجود. وإذا ما عشنا من دلالة هذه الأعمال فمسجد بأن هؤلاء الكتاب أو الصائين، مع تفهمهم للقيم الجديدة وتمثلهم لها، يحاولون العثور على الكونية المفقودة بعد اسبيار العالم القديم». بعد أن يكون الفن رؤيته إلى لعالم تأتي المهمة الأكثر صعوبة. وهي خلق لأشكال الأكثر استحساناً مع تلك الرؤية للعالم

أي سوسيولوجي معرفية أو سوسيولوجيا نص Sociology of

(١) لويس غولدمان وآخرون "السياسة النكوبية والمعد الأدبي" مصدر سابق، ص ٢

literature تراقب عن كثب الفعالية لاسانية ومعناها بالماحور مستمر حتى من نخل هذه المطبات واعماليات لاساسيه منعمه في دراستها كاشفة عن لحروب اسوسيو- استطيعيه للمعجز الابداعي بوصفه تنبجه دساميكه لتفاعل الفرد والمجتمع والتاريخ في زمان ومكان معينين.

ان قراءة النص وتحليله وتأمله يتمعن فجعلنا بحث في إيجاد تفسير م للشك الذي يعترينا، والمستيريا التي نصيبها واعارئي ونجعلنا بسقط فريسة سهلة في الفخ المتنامي من تلك النصوص، كيف تأسرا لعبة لتحوّل فيها من الوقوع الى الوهم ومن الاحير الى الحفيمة، للدرجة ان يملكنا اشت ويصيب وافعينا وحقيقتنا امام صلاية عوالم النص وحيراته وواقعية بطله . نحن أننا نقف امام [عملية خلق] تنشق عن لرواية ولروائيين الخالقين 'وليس الحاجة إلى مصاعفة الحياة بواسطة م هو ختالي، أه بإعادة صنعها، وحدهم هي التي تؤسس لنا بحث لخريري بلروثي، بل الحاجة إلى خلق الحياة أيضا، أو الإعراء الذي يبدسه الخلق. إن الموهبة المحيية في خلق كائنات أخرى تجعل من لروائي [فرداً يقلد الله] وإد كان يحيا الخالق هو الرحم الذي تنشق منه الشخصيات الروائية، فإن لواقع الموضوعي، والحياة الاجتماعية، هما اللذان تبدأ وتنتهي، لبيها تلك الشخصيات، . وعيه «فالمعجّل المردى يوارى، غملاً واقعاً اجتماعياً موضوعياً، ويجيب إليه»^(١) او قد يخرج عليه بحيث تمت العلاقة بين المتجبل والواقع لموضوعي.

(١) - فريجات، عادل. مزايا الرواية، المصروفه، ص ١٢.

الفرد واشكاليات المعنى في المجتمع الطبريكي".

في سياق آخر، يظهر اشكالية المرد وتجربة المعنى بوصفها فعاليات
يديولوجية ناعمة تنتج شكلاً من الغواية لدائمة التي تلف المجتمعات
لتعديده او منهوم ادق [البطركية] [التي يعد المجتمع العراقي
نموذجاً لها]، ومن ثم تحطم انسبها اثولوجية وتفرق تسودتها هذه
لمعالية التي تتداخل مع ترديد الوضوح لاساسي في تلك البنى
لبطركية مؤديه الى ما يشبه عملية انتحار ذاتي لتلك المجتمعات ليس
في بنيتها الكمية بل لدى بعض من الافراد الأكثر حساسية للعار المدخ
هم من خلال مجتمعاتهم تلك المجتمعات تفت حائرة عاجزة امام
حركة الدرع وتقدم المجتمع في الجانب الاخر من العالم ايضاً بقوة دفع
فردية محصنة اكثر فعالية واحساساً بالجمال اللاحق عن التجاور

(١) المجتمع الطبريكي بنية اجتماعية واقتصادية غير مستقلة وغير حديثة، نموذج
امثل للمجتمع المتخلف، يقول د. هشام شرابي اعتماداً على نظرية مارشال برمان
(M Berman) ان المجتمع الطبريكي مجتمع عاجز، مقلد ومنفرد في
تركيبه انداحي ويمكن ما يحد هنا هو ان يعرف ما اذا كان بالكاد لتكلم عن نمط
من المجتمع الطبريكي لس اوروبا ولا اسبانيا، بل نمط انتج له تاريخ خاص ونة
خاصة بحيث يمكن تعريفه كنمط عربي (اسلامي) وليس كنمط اسباني وغير
اوري. وبعد محاولة الدكتور شرابي جديرة بالاهتمام بمقدار ما مير بين ابيه سايكو
سوسولوجيه وصف اياه على انه مجموعة من الصيم ونمط السلوك ترتبط بنظام
اقتصادي معين وثقافة معينة وهذا المعنى يصح المجتمع الطبريكي وقداً تاريخياً
و اجتماعياً، وليس مجرد حصية من خصائص نمط انتاج معين انظر في
شرابي هشام الية الطبريكية بحث في المجتمع العربي المعاصر (دار الطليعة
بيروت) ط/١، ١٩٨٧، ص ٢٨

ان اشكائية المعنى في تجربة افرد على مستوى لفلسفة بعد ما مضى
 زمن البحث عن معنى ما لو جودنا في هذا العالم وتحليل الموصى
 لورده في بوءات فريدريك نيتشه Friedrich Nietzsche يرتبط
 بتساطا وثيقا بواقع معجز عن ان يحقق الامكانيات الكمية وفي عقول
 لاس والاشياء ثقيل كفاً هذه السوءات التي بثت إشارة واصحه
 على (انحصار المعنى وبعثر الحقائق ومحطم اليقين) والقراءة المتأنية
 لهذه البعرة تكشف عن تحول عميق في سة تلك المجتمعات، ان
 هذه السوءات التي كانت حظيرة جداً وقتها وان كانت محدده بالاطر
 لاجتماعية كما يرى غير وفيش في "الاطر الاجتماعية للمعرفة"، كانت
 تشير الى موت المطلق في اربا وهو بالطبع موت يستطعن او يكشف عن
 شكل اخر للموت.. تم توصيفه فيما يخص تحليلنا الموسيولوجي في
 هذا البحث كمعادل موضوعي يقابله بالضرورة في عقل هؤلاء الافراد
 مخارجين عن اطرهم الاجتماعية نيتشه، هيدجر، فير، ماركس،
 فوكو، سكت، مارتير. موت المجتمع الطرقي نفسه، ثمه إشارة دقيقة
 نعلن برصرية ما عن تهشم العملية النظرية ممثلة بعايا سلطة المجتمع
 و لدولة المقدمية، او على الاقل روال القيم الاحبره المنفية منهم على
 مستوى الدولة والصراع الرهيب على مستوى لكتليات المصاغة
 اجتماعية. ورعة في الكشف عن مابع فلسفية تاريخية بالآزمة التي
 أطاحت بمقولات الفلسفة الإنسانية وتصورات العدم الاجتماعية
 لمرتبها والتي كانت السند النظري الوحيد لحلم التعبير وتحقيق
 لعلة الاجتماعية. سفتراض اننا قادرين ان نشخص جانب كبير من

لخطأ أو المشكر. الذي وقع فيه عمانوئيل كانت Kant هيغل Hegel،
 ماركس Marx وحتى لوكاش Georg Lukacs وعبودمان
 Lucien Goldman يكمن في مبالغتهم غير المبررة للعالية الطمعة
 -بحوارية كانت اوبروليتارية- بوصفها سبلاً اجتماعياً Social عن
 رحيل الحلم والمطلق الذي وعدوا به، كما ان بحث الطمعة بوصفها سبلاً
 جمعياً حاسماً في رسم خارطة المستقبل البشري بمواجهة تساؤلات
 المصير التي توهما عنها قبل قليل واعطائها دور اكر من حجمها وقدره
 على الدفع التاريخي اكثر مما يستحق من قبل فلاسفتنا، كل ذلك كان
 تعويضاً فلسفياً عن تجاهلهم الفرد individual والقيم المرددة
 individualism values التي يمكن ان تكون مآدره على احترام
 حساسات الكلية الاجتماعية والتاريخية كما قرأنا في فلسفة فريدريك
 ينشه! هذا التجاهر الذي نتج عن حق مأساة حدده على مستوى
 لفعل والوجود لاساني..

هذا مسلم فلاسفتنا أولئك معانيج التعبير والتاريخ هرباً من عمدة
 ما؟ من مسؤولية الاعتراف بالصلاة وفقدان الصبر التي يكاشفها ينشه
 بشكوكه عنها فائلاً لا ين راده الحقيقه؟ وكم من الاسئلة قد طرح
 علينا؟ يا لها من اسئلة عمحية وردية ومريية! ان لها بالفعل تاريخاً طويلاً،
 وان بدا انه لا يزال في اوله ولا عجب اذا ما اسهب اليوم الى الارتباب،
 اد ما فقدنا صبراً. ان بطرح الاسئلة بدورنا؟ لكن من ذا الذي يطرح
 الاسئلة علينا هنا؟ ما نذي فيها بصبو الى الحقيقة. لقد توقفنا بالفعل
 مطولاً امام السؤال عن منت الإرادة، حتى استمر بنا الامر كلياً، في

أحر المطاف، أمام سؤال أكثر عمقاً، ما قيمة هذه الازدانة؟^(١)

إن فلاسفتنا لم يكلفوا أنفسهم عناء البحث في العقل الإنساني وباريح هب العقل وجغرافيته الحديثة بالممكنات عن فاعل جديد يرث غرور لاسياد وحروب الآلهة البرحوارية وجرع الروليتريا لمتعة أو على الأقل يرث فاعليتها منحرار عنها في تعبير العالم وقلبه رأساً على عقب وبالتالي فإن الاشتكاليه انزمنة التي عانت منها الفلسفة الكلاسيكية ولما ركسية بشكل خاص أنها لم تتمكن من انتاح يدين [مجتمع متخيل] ومعدلاً يعمق من فهمها لواقع يعنيه ويمتص تناقضات الذات التي تعذب جبرية الإنسان وصرعاه مع الآخر لذي ترك الإنسان وحيداً عربياً وبس غير حالات الأدلال التي طالته جراء علاقته مع الدولة The State بوصفها مصدراً للفساد والارغام "معبّر عنها بالمجتمع لسياسي أو التين الحمر The Great Leviathan أو الكائن المسح لذي، خلقه الأفراد في التاريخ على حد تعبير هوبس الذي دى، في نتيجة الى ولادة مجتمعات يعييه"^(٢) وغيلان سياسية تكون متحيلة

(١) يشه، فريدرك ماوراء الخير والشر ناشر فلسفة المستقبل، جزيلاً نابور، (دار الفاربي - بيروت)، ط/ ١، ٢٠٠٣، ص ٢١

(٢) - موييه، امونيل فلسفة استحقاقية، الآسايه، مصدر مابين ص ١٢٧

(٣) "المجتمع القبيض" صورته للمجتمع معابرة تشكل خلاصة تصورات بعض الأفراد عن المجتمع كمرص وهو ايضاً المجتمع اندي لا يعرف بشرعية المؤسات الرسمية، والذي يطرح عنه بديلاً عقدياً ياب المجتمع العمل المرحود على الواقع، ثم استعداده في بحث على انه مجتمع لصر الذي يطرح نفسه بديلاً تحييل استبدال لواقع، ورد استخدام مصطلح "المجتمع القبيض" لأول مرة في كتاب اي كوشين في محس "جمع لنوعين الفرعين المفصل عن المجتمع العربي، ثم استعاره وضاح شرارة وطبقه على "الحركة الحسية" في سان النظر لزيادة في المعلومات

تارة فمحيا بسلام وأخرى تكون حقيقية فقطع رؤوسا جميعا، بوحده تارة ومحتمي ونصير مخلوقات شبحية وأخرى يتمدم الو حود فقطهر من ثوب الأرض والأمكنه المظلمة والأرقه لصيقة بركض فرحين ورء لا شيء، لقد تم نحوس الأفراد في محتمعات الشرق في بروسر احتيغي - سيسي عريض وطريل الى مخلوقات عشية وصر اصير بشرية وخراف وهذه مشكلة لا يمكن اهمالها لا يمكن ابدأ والا فالكنية ستبتلع الجزء ويعيب العمل الانداعي مع المرء وتغيب خطايا حرج حدود المكان ومديات الزمان ويتلعا المصير مثل حوت أسطوري، دائما بقيا مدعين إلى هذا الحد، مقادين مثل قطع خراف إلى المدح الاجتماعي المقدس . سذهب الى ادويه ويتلعا المصير مثل أوهاام اسطورية فقدت وظيفتها في الوجود الاجتماعي فأقصيت بعيداً..

الخلاص

الإنسان، المصير، رؤية انثروبولوجية

عندما نتحدث عن الإنسان 'نوصفه مُعَيَّن في حدود الزمان و المكان لاجتماعيين، بمرص من ان نعترف بمحدودية الانسان اولاً، المحدودية لتي نظرنا بول ريكور طويلاً، وعندما نتحدث عن العقل الانساني فهناك رغبة ربما لا واعية في الهروب من هذه المحدودية الخائفة، نعي به عندما يصير [المجتمع] وبصير الاوصاع الخارجية التي يعيتم فيها لاسان لا تتفق مع ما يجب ان يكونه الانسان حقاً، تصبح حالة وجوده ليست عقلية، وتقع على عاتقه بالي مهمة جعلها عقلية. والى ان

(١) يشكل "الإنسان" في التحليل الانثروبولوجي الذي يذهب اليه الباحث هوبس انثروبولوجيه بحث عن معنى ما، ومعنى ما يبرر وجودها ان الانسان في التحليل الاخير كونه متجبل، سبة طوحيه شكل معها وفق تعبيرات بعية و اشارات لغويه حرجت عن تمكثات اللغة، مساؤلات حول المصير ودلالات عتافير بقيه فلتت من عقلها وحرجت عن افلاك مجيلاها. انظر في علاء جواد تكاسم الانسان المصير، بحث في براحلت المجمع العرقي بحث مشور ٢٠٠٣

تتحقق هذه المهمة نجاح، فإن الإنسان يوحد بوصفه موجوداً لآخر، ليس موجوداً لذاته. موجودٌ عشيّاً على حد قول كامو "فوصفه القائم يباقتص بعينه" ووجود هذا استباقتص يجعل الأساس قلماً غير مستقر، فياصل من أجل التعلب على حالته الخارجية المعطاة. وهكذا تكون استباقتص قوة الوحوب التي تدفعه إلى تحقيق ما لا يوجد بعد. إنها أولى تفسيرات انتاج المتخيل الثقافي والاجتماعي الجديد لدى الفرد الإنسان. وحالة الجوء إلى - المجتمع المتخيل - رسم تشكل (حسب تصور تما على الأقل) محاوله إنسانية خاصة لحل التدهور الاصيل الذي يعانيه بدوافع الوحوب والرغبة في الخلاص من القلق نحو سوء استقراره لتداني تصرفات تخيلية تخويبه لضافه الداتيه او نحو بناء مجتمع نقيض.

إن انثروبولوجيا ثقافية موضوعية هي وجود مستمر بالاطلاق من لمرد الفاعل وليس النية التي يعمل في مجدها، على أن تراعي الجوانب لثقافة التي يقف الإنسان عادة بمواجهتها. تكشف تحليل العناصر لمشركة ثقافية إلى عوامها الأساسية لكشف انفس عما يتبهي بعد ذلك الإنسان الطبيعي [بحسب غير تزل] وفي كلتا الحالتين، تكون النتيجة هي داتها التي تراها في كل المقاربات التصنيعية للشكالات العلمية عمومًا.

مخيم الاستلة الكيرة، تنحية الأفر دوافعهم من الحياة اليومية، تهيمش لمرورق بينهم وبين المجموعات وإبلائها أهمية ثانوية، يبدو الفرد على نه غرابية في الأطوار، أو انحراف عرضي عن الموضوع الشرعي الوحيد للدراسة بالنسبة إلى العالم الحقيقي. عند اباحت الانثروبولوجي وحتى لسوسيولوجي المعاصر الذي يتأكله اليأس والمخرج من بحثه عن (المعطة

لسوداء في العرف المظلمة) فيما يعاني من العمى الاجتماعي المرص وفي مقاربة كهذه، مهما كانت صيغتها مدروسة ومهما كانت صياغتها مدروسة ومهما كان الدفاع عنها بارعاً، نجد انتماضاً للحية عارقة في لمودح ايتت ويصح ناخثين عن كيان مبتفير بقي هو [المجتمع] او كما يرى كيلمورد لاسان من حيث هو جس Man، وفي سبيل ذلك تجري النصيحة بالكيان التجريبي الذي تواجهه في الحية فعلياً، الانسان من حيث هو فرد Man الا ان هذه التصحية التي يراها غير تر عبر مجدية، لا تعني معارصاً بين انهم لطري العام وانهم الطرفي، بين لرؤية لاجمالية وبين النظرة التعصيدة لدقيقة، «فني الواقع تحت الحكم على النظرية العلمية، بل حتى العلم نفسه من خلال قدرتها على استخلاص تعميمات كلية من الظواهر الخاصة، فإذا اردت ان تكشف ماهي المحصلة النهائية للانسان، فلي نحدد الا في النظر الى البشر الافراد والبشر الافراد هم، في اهم خصائصهم، مختلفون متنوعون وعندما نصل الى فهم هذا السوع - نفهم مداه وطبعه واساسه ومعناه - يصبح ممكناً بناء صروح لطبيعة الانسانية تتمتع بمصاحون وجمعية لا يتوامران في ظل احصائي، وأن كان ذلك أقل من حلم بدائي»^١

ولكي تأسس الأنثروبولوجيا اشقافية او المعرفية نفسها وتواصل موضوعها، لا يمكن إلا أن تمر عبر هذه الأسئلة التي مرور بها في هذا البحث، والتي يطرحها الانسان-الأنثروبوس-بوصفه [الكائن المحدود لكنه كلي المعنى] على الدوام عن المجتمع [بوصفه الكائن

(١)- غير تر. كيلمورد تأويل الثقافات، مصر سابق، ص ١٦٤

الكلية، فاقد المعنى والمتج للمقولات الشريرة (الدولة. المطلق)].
 الانثروبولوجيا الثقافية ملزمة ان تُفكر بجدية في الاجابة على كل
 هذه الاسئلة والمعضلات التي تفرزها اشكال هذه العلاقة، وتفكيك
 أواصر الموجود الفعلي عن التخيل والا فان تداخل الواقعي بالتخيل
 سيشكل عائقاً يستعولجها حقاً يعترض كل الجهود التي تعمل على
 تأسيس انثروبولوجيا ثقافية حقيقية. بالتالي لا بد للمجتمع التخيل
 «الذي يسعى الفرد المحيط لتشكيله ذاتياً او على مستوى الدهن» من
 أسس واقعية تدعمه ويستند اليها، ما استدعى من الباحث الرجوع
 وتجريب كل المجالات الانثروبولوجية والثقافية وحتى السايكولوجية
 والفلسفية «لانا على يقين ذاتي على الاقل حتى تمكن من اثباته
 موضوعياً» ان المصير الانساني لا يبنى خارج العقل والفعل الانسانيين
 اما الحامل الحقيقي للسؤال حول ذات المصير هو الفرد الاشكالي.

ان عملية تشكيل المصير من خلال الفعل الانساني [الانسان] بوصفه
 الموضوع الانثرو- ثقافي الاساس- تمر بالضرورة من هنا بوصفها فعالية
 فرد انساني يحتاج. يرفض. يتقض. مبهات المصير [الكلية]. هذا الفعالية
 مشحونة بتأكيدات سايكولوجية محضة لكنها تدعم ويتم تصعيدها
 بفعاليات انثروبولوجية تظهر من خلال مواجهة الفرد (المشكل)
 للمعائق الاجتماعية التي تضعها قوى التاريخ والمجتمع في طريقه والتي
 يحارل جاهدًا اجتيازها، القفز والالتفاف عليها في [احلامه ونصوصه
 ومن خلال لغته، دموعه، أبطاله، حواراته قصص الحب اليومية وكل
 تقنيات الفعل لديه] التي يوظفها في تأسيسه لحياة تتضمن بالضرورة

على [مجتمع متخيل] يشغله الفرد الذي يصارع تساؤلات المصير فينقض عليه الواقع، ما يدفعه الى الالتفاف عليه..

ان التشابك الأساسي بين الفرد والعالم والإخفاق الناجم عن هذا التشابك وهو شرط اساس لكل تصور عن الحياة، اما الانقطاع بينهما فلا يمكن تجاوزه. من هنا عد لوكاش التراجيديا حالة من الانقطاع الجذري بين الفرد والعالم، والتهشم الذي لا يمكن ترميمه ابداً في ماهية الاثنين معاً في ذهن بعضهما البعض. عوداً الى مقولة البحث الاساسية "مثلما يتم انتاج البطل في عوالم النص استثنائياً تتم عملية انتاج الفرد في المجتمع بامستثنائه أكبر".٤١

المحتويات

٥	إهداء
٧	تصدير
٩	تمهيد
١٩	المقدمة
٣٣	الفصل الأول: الانثروبولوجيا الثقافية
٧٥	الفصل الثاني: الفرد واشكالية المصير
٨٩	الفصل الثالث: نحو بنية انثروبولوجية لللافاهيم
١٥٧	الفصل الرابع: ما بعد الحداثة أو العالم ينقض ذاته
٢٨٧	الخلاص: الانسان، المصير، رؤية انثروبولوجية

لا يمكننا إذن أن نفهم قضية أن تنحطم الاشكال التقليدية للمجتمع الانساني في الشرق الاوسط ، وتصاب بالانهيار ، وبهذا الشكل الدراماتيكي، من غير ان نقف علمياً وموضوعياً عند مقولة الفرد بوصفه ماهية مقدسة وافهوم قلق بقدر ما هو مركزي في الانثروبولوجيا الثقافية، التي تنطلق من ان دور الفرد في مواجهة (المجتمع والدولة والمقدس) بوصفها مقولات شريرة تتعالى على الوجود الانساني، خالقها، وترتد بحطمة قدراته الابدية على الخلق ، دوراً اساسياً في مصير الحطام الذي الت وتؤول اليه مجتمعتنا العربية المتعقبة، وإعادة بناءها انطلاقاً من الفعالية والارادة البشرية للانسان الحديث...

من هنا لا تشكل حركة الفرد في المجتمع والعالم و التاريخ ، مجرد معضلة عملية وحسب ، بمقدار ما تؤلف مشكلة من اعظم المشاكل النظرية التي تواجه التأويل الانثروبولوجي والتحليل السايكولوجي الثقافي المعاصر. لان الفرد الانساني لا يخضع بصورة جبرية الى قوانين مجردة كما ظن (اوگست كومت)، ولا تحركه الاقدار كما زعم (دوركهيم)، ولا ترسم نهايته حركة المصائر الاجتماعية كما اعتقد (بارسولز). بل ان الانسان في نهاية المطاف كائناتاً قادراً وبجدارة على تحويل اتجاهات المصير الى عوالمها العقلانية، وتغيير العالم وتحطيم المقولات الشريرة اذا ما قرر ذلك...



للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - هاتف: ٩٦١١١١٢٧٥ - فاكس: ٩٦١١٢٧٥٩

www.dar-alfarabi.com

info@dar-alfarabi.com

توزيع دار الفارابي

ISBN 978-9598-29-576-3



9 786583 098768